BIJDRAGEN

TIJDSCHRIFT VOOR PHILOSOPHIE EN THEOLOGIE

G. ISAYE
P. FRANSEN
A. VAN KOL
F. WASSENAAR
P. PLOUMEN
J. J. HOUBEN

DEEL VEERTIEN • 1953 • AFLEVERING IV

CENTRALE DRUKKERIJ N.V., NIJMEGEN — STANDAARDBOEKHANDEL N.V., ANTWERPEN

BIJDRAGEN

Verschijnt viermaal per jaar: in Februari, Mei, September en November. De abonnementsprijs bedraagt voor Nederland f 14.—, franco per post; voor België frs 185.—, franco per post. Afzonderlijke afleveringen voor Nederland f 4.25 voor België frs 55.—.

REDACTIE-ADRES

Voor Nederland: Redactie Bijdragen, Tongersestraat 53, Maastricht.
Voor België: Redactie Bijdragen, Minderbroedersstraat 11, Leuven.

ADMINISTRATIE-ADRES

Voor Nederland: Centrale Drukkerij N.V., Arminiaanse Plaats 7-9, Nijmegen, Tel. K. 8800-25626, Giro 50503. — Voor België: N.V. Standaard-Boekhandel, Huidevetterstraat 53, Antwerpen, Tel. 395804-395805, Giro 83065.

INHOUD

ADRESSEN: Prof. Dr G. Isaye S.J.: Collège philosophique S. Albert, Eegenhoven-Louvain. — Prof. Dr P. Fransen S.J.: Minderbroedersstraat 11, Leuven. — Prof. Dr Alph. van Kol S.J., Drs F. Wassenaar S.J., Prof. P. Ploumen S.J. en Prof. Dr J. J. Houben S.J.: Tongersestraat 53, Maastricht.

LOGIQUE SCOLASTIQUE ET LOGIQUE MODERNE

Nous avons publié dans *Bijdragen*, 1952, I, un article intitulé : *La logique scolastique devant ses récents adversaires*. Dans l'*Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie* (45e jaargang, Aflevering 3, Maart 1953, blz. 115-120), sous le titre *Logique scolastique et logique mathématique*, M. E.W. Beth a bien voulu nous poser des difficultés et des objections qui touchent le fond même de notre problème.

Nous ne suivrons pas l'ordre de son article. Nous omettrons les remarques de détail [1]).

1. Définition de la „logique scolastique"

M. Beth nous demande d'abord *en quel sens nous prenons l'expression „logique scolastique"*. Nous allons répondre en résumant notre article. Nous appelons „logique scolastique" celle qui répond aux deux conditions que voici.

En premier lieu, *elle admet* comme points de départ *un certain nombre de „premiers principes"*. Notamment, elle admet le principe *d'objectivité de la pensée*, selon lequel il y a au moins un jugement certainement vrai. Et le principe *de contradiction* : „il y a des couples de jugements tels que l'un soit vrai et l'autre faux" ; en d'autres termes, entre ces deux jugements il y aura incompatibilité, et en même temps exclusion d'une position tierce (ce dernier point constitue le principe *du tiers exclu*). Il y a des jugements vrais dont le prédicat est universel. Il y a des jugements vrais dont le sujet est universel, en ce sens qu'un tel jugement est applicable à des cas concrets (principe du jugement universel, identique d'ailleurs au *principe du syllogisme*). Notre énumération n'est pas exhaustive.

En second lieu, selon la „logique scolastique", la vérité de ces premiers principes est connue sans raisonnement, *intuitivement*. Mais comme il arrive à l'homme de confondre une habitude d'esprit (par exemple le postulat d'Euclide) avec une intuition authentique, il y a lieu de justifier critiquement chaque premier principe. La méthode employée par Aristote pour le principe de contradiction, s'appelle *argumentum elenchicum*, ce que nous traduisons par le mot „*rétorsion*". Elle consiste à répondre à l'adversaire hypercritique d'un premier principe : „En posant votre objection vous concédez par le fait même

---

1) Pour la bibliographie, nous nous bornerons à renvoyer aux répertoires classiques.

Church A. *A Bibliography of symbolic Logic, 1666-1935*, dans *The Journal of Symbolic Logic*, 1936. A compléter par les notes bibliographiques que donne régulièrement cette revue.

Beth E. W. *Symbolische Logik und Grundlegung der exakten Wissenschaften*. Bibliographische Einführungen, Heft 3, Berne, 1948.

le principe que j'avais posé ; vous admettez ainsi que j'avais raison de le poser." Par exemple, s'il s'agit d'une objection contre le principe de contradiction, l'adversaire fournit *ipso facto* un couple de jugements tels que, de son propre aveu, l'un est vrai (le sien, selon lui), et l'autre faux (le mien, selon lui). Bien entendu ce procédé doit s'adapter au vocabulaire de l'adversaire hypercritique (que celui-ci soit extérieur ou intérieur à moi-même).

La „logique scolastique" ainsi définie *est-elle hybride,* notamment a-t-elle ajouté des éléments kantiens à la position d'ARISTOTE ou de saint THOMAS ?

En ce qui concerne l'énumération des premiers principes, on les retrouverait facilement dans les textes d'ARISTOTE ou de saint THOMAS. M. BETH n'a certes pas l'intention d'attribuer à ces auteurs une négation ou un doute quant à la valeur du principe d'objectivité, ou du principe de contradiction (et du tiers exclu), ou du syllogisme, etc.

En ce qui concerne notre connaissance *intuitive* (sans raisonnement) des premiers principes et de leur valeur, il serait trop facile, ici encore, d'apporter des citations.

L'emploi de la rétorsion se trouve chez ARISTOTE. Voir les commentaires de saint THOMAS : *In Anal. post.,* I, lect. 20, n. 5 ; *In Metaph.,* IV, lect. 6, n. 607 sqq.

Ces différents points sont donc de la Scolastique authentique et ne doivent rien à KANT.

Quant à l'utilisation systématique de la rétorsion pour la défense de *tous* les premiers principes scolastiques, nous concédons que nous en sommes personnellement responsable ; mais pas que nous en aurions trouvé l'idée chez KANT ou ailleurs. De même, nous avons précisé l'énoncé de certains principes ; au reste cet énoncé devra varier pour s'adapter au vocabulaire de chaque adversaire hypercritique.

Telle est *notre définition* de la „logique scolastique". C'est cette logique, et nulle autre, que nous avons voulu défendre contre ses récents adversaires. Et nous avons posé *notre thèse :* „nous *dirons* que la logique scolastique" (ainsi définie) „tient le juste milieu" entre un excès d'intuition et un défaut d'intuition. Cette thèse, nous l'avons ensuite justifiée critiquement, précisément par rétorsion. Nous y reviendrons plus loin (notre n. 4).

2. Une forme légitime de la logique moderne

Notre logique scolastique *s'oppose-t-elle à la logique moderne ?*

Nous avons distingué. „*Si* la logique moderne accepte une justification de ses propres axiomes qui coïncide avec la justification scolastique, *les deux logiques se complètent harmonieusement*" (art. cité, p. 29). D'une part, la rétorsion aristotélicienne apporte aux points de départ une justification critique. D'autre part, la logique moderne découvre des lois complexes, inutiles en métaphysique [2]), mais nécessaires aux sciences extrêmement évoluées (p. 30).

[2]) La difficulté de la métaphysique vient plus de sa simplicité que de sa complexité (voir notre article, p. 19).

Ouvrons une parenthèse sur un point de moindre importance.

Dans son n. 6, M. BETH rejette la différence entre simplicité (relative) de la métaphysique et complexité des sciences très évoluées.

Or, dans son n. 3, il nous concède notre thèse. „Ce qui constitue la différence entre la logique ancienne et la logique contemporaine, c'est que cette dernière ne s'est pas bornée à l'analyse de certains raisonnements d'une structure relativement simple, mais s'est efforcée de fournir l'analyse même de raisonnements fort complexes". Or „ce n'est que dans les mathématiques qu'on trouve un matériel suffisamment abondant de raisonnements dont la validité n'a pas été contestée" [3]).

Précisons notre thèse. La logique moderne met en oeuvre ses points de départ en une longue série de déductions. Les dernières conclusions de celles-ci sont des lois logiques complexes, des formes de raisonnement applicables dans des mathématiques fort évoluées. Lorsqu'un mathématicien utilisera une telle forme de raisonnement, il n'en „verra" pas intuitivement la valeur, puisque la loi logique utilisée a dû être laborieusement démontrée par le logicien. Le caractère formel de la loi logique complexe ne suffit pas à lui conférer le caractère intuitif !

Par contre, le métaphysicien n'utilise que des syllogismes de forme simple tels que *Barbara* et *Camestres*. La valeur de *Barbara* est objet d'intuition ; et l'adversaire de *Barbara* tombe sous le coup de la rétorsion (voir notre article, pp. 6-9). La valeur de *Camestres* pourrait être établie par une démarche peu compliquée, à partir de l'intuition ; et s'il y a un adversaire hypercritique, cette intuition sera défendue par rétorsion.

Sans doute, telle preuve métaphysique comporte un enchaînement assez long et complexe de syllogismes simples ; c'est le cas pour la thèse de l'existence de Dieu. Mais pour construire la preuve, il n'a pas été nécessaire d'établir au préalable la valeur de cet enchaînement comme tel : la valeur intuitive de chaque syllogisme simple a suffi pour assurer la valeur de l'ensemble. Allons plus loin : il n'y a aucun intérêt à dégager la forme de cet enchaînement pour en faire un type de raisonnement à retenir en vue d'applications nouvelles pour la bonne raison qu'un type de raisonnement qui conclut du fini à l'Etre absolument infini n'a aucune autre application. Il n'y a qu'un Etre absolument infini.

3. Autres logiques modernes. La „logique mathématique"

Nous venons de mentionner une logique moderne qui accepterait les points de départ et la justification critique (intuition et rétorsion) qui caractérisent notre logique scolastique. Dans ce cas, aucune difficulté.

Mais il y a d'autres logiques modernes : *celles qui se veulent indépendantes, ou même hostiles, à l'égard de la logique scolastique.*

Ces logiques modernes nous reprochent notre intuition. Nous avons répondu à ce reproche : rejeter un de nos points de départ, ce n'est pas se

---

[3]) Les derniers mots nous paraissent trop optimistes. Les fondements des mathématiques donnent lieu à bien des discussions, et celles-ci s'étendent à la valeur des raisonnements.

soustraire à une habitude d'esprit, c'est au contraire concéder ce même point de départ dans une intuition authentique. Nos points de départ sont nécessaires à l'objectant lui-même comme objectant, car ils sont nécessaires à tout exercice de la pensée. De là vient l'efficacité de la rétorsion.

Mais nous avons renvoyé le reproche à ces mêmes logiques modernes.

Si vous n'admettez pas notre intuition, de quel droit posez-vous vos propres points de départ ?

Ici, les logiciens antiscolastiques répondent de diverses manières. Ou bien ils se contentent de conventions arbitraires. Ou bien ils ont recours à une expérience d'ordre contingent, comme celle des sciences expérimentales. Ou bien ils en appellent à une expérience d'ordre nécessaire quoique non coextensive à tout exercice de la pensée.

Dans le premier cas, c'est une logique arbitraire, une affirmation gratuite.

Dans le deuxième cas, c'est une logique physique. Pour passer des expériences individuelles aux premiers principes universels, il faudra invoquer le principe (universel lui-même) de l'induction scientifique. Et toute la difficulté renaît en ce qui concerne la valeur du principe même de l'induction.

Dans le troisième cas, on se trouve sur un plan intermédiaire entre la science expérimentale (caractéristique du deuxième cas) et la métaphysique (dont on ne veut pas, puisqu'on en rejette les points de départ). La seule discipline à priori qui ne soit pas métaphysique, c'est la mathématique. On aura donc une logique mathématique.

Ces trois espèces de logique ont en commun leur rejet des intuitions scolastiques. Mais celles-ci ont été justifiées par rétorsion. Ces trois espèces de logique pèchent donc par défaut en ce qui concerne les droits de l'intuition.

Ainsi, nous le concédons à M. Beth, la logique mathématique n'est que l'une des trois logiques déficientes.

Pourquoi notre article n'a-t-il voulu réfuter que la logique mathématique ? C'est qu'elle est la moins mauvaise des trois. Pour un scolastique, il est vraiment trop facile de répondre quand le premier adversaire vient dire : „J'affirme *arbitrairement* les points de départ de ma logique ; j'affirme donc arbitrairement l'ensemble de ma connaissance, et en particulier ma thèse selon laquelle j'ai raison de rejeter les intuitions scolastiques". Et le deuxième adversaire ne réussit pas à rester sur le plan du pur empirisme ; car le principe de l'induction n'étant pas un fait individuel, ne pouvant pas davantage être *déduit* de faits individuels, ne pouvant non plus être *induit* (on commettrait un cercle vicieux), doit être posé à priori. On est donc ramené à discuter la valeur de l'à priori et à choisir entre à priori mathématique et à priori métaphysique.

Si vous rejetez l'intuition scolastique (celle qui porte sur les nécessités de tout jugement et donc de toute objection), si en même temps vous donnez à priori (ce qui est l'hypothèse la plus bienveillante) une valeur aux points de départ de votre logique, vous faites, dès l'abord, des mathématiques. Et ceci peut se constater dans la méthode axiomatique aussi bien que dans la méthode des matrices (p. 16 de notre article).

Et d'ailleurs, M. Beth est bien d'accord sur ce point. Selon lui (n. 5, 2°),

la distinction entre les domaines qui sont soumis aux mathématiques et ceux qui ne le sont pas est une distinction artificielle. D'autres logiciens modernes de premier plan tiennent la même position.

4. Discussion de la logique mathématique

Bien entendu, nous ne nions pas la valeur des mathématiques.

Bien entendu encore, il y a en mathématiques des formes de raisonnement valables bien qu'elles ne soient pas des nécessités de l'affirmation comme telle. Ces formes de raisonnement sont illégitimes dans le domaine proprement métaphysique. Par contre, la logique scolastique est valable partout.

En effet, selon nous, les points de départ de la logique scolastique sont nécessaires à l'affirmation comme telle, inhérents à n'importe quelle affirmation. Notre intuition perçoit cette nécessité. Et si vous niez l'un quelconque de ces points de départ, vous le concédez *ipso facto* („rétorsion", dont plusieurs exemples ont été présentés dans notre article).

Mais M. BETH *n'admet pas notre rétorsion. Que lui oppose-t-il ?* Dans tout son article, je ne vois qu'une considération qui puisse faire objection.

Après avoir distingué une langue naturelle, très imparfaite, et des langues plus ou moins artificielles, mieux construites, M. BETH continue (n. 4) : „La logique traditionnelle constitue un effort pour décrire le système logique inhérent à de telles langues artificielles, les différences qui pourraient exister entre ce système logique et celui qui est inhérent à la langue naturelle sous-jacente étant négligées. Cette circonstance explique le caractère *intuitif* de notre connaissance d'un tel système logique ; cette connaissance dérive de notre connaissance intime de la langue naturelle sous-jacente".

D'après cela, on pourrait reprocher au logicien scolastique: „Vous vous fiez à votre intuition ? Mais celle-ci est basée sur une habitude de langage, habitude que vous n'avez pas songé à critiquer, habitude qui pourrait exprimer des thèses erronées ou incertaines". Et en ceci M. BETH nous ferait connaître „les principes qui constituent le point de départ des différentes objections que les représentants de la logique mathématique ont faites à la logique traditionnelle".

Or, *nous avons répondu* d'avance à cette objection. Précisément pour introduire notre méthode de „rétorsion", nous avons imaginé un adversaire dont voici le discours : „Je ne dis pas qu'il est impossible de saisir tel premier principe ; mais moi je ne le saisis pas ; et vous vous trompez peut-être en croyant le voir : *vous prenez une simple habitude d'esprit pour une nécessité stricte de la pensée"* (notre article, p. 10).

C'est exactement l'objection de M. BETH, à ceci près qu'il parle de *langage* naturel imparfait : mais l'imperfection du langage naturel me conduit à un jugement erroné (erroné du moins en ceci qu'il érigerait gratuitement une incertitude en certitude) précisément parce que l'habitude de parler avec négligence me conduit à une habitude de penser avec négligence, les confusions de langage risquent de provoquer des confusions dans l'esprit (quelle que soit d'ailleurs la nature de la pensée, acte spirituel, acte animal, parole

intérieure, etc.). Et si vous niez toute distinction entre langage et pensée, alors, l'objection de M. BETH est identiquement, sans restriction, l'objection rencontrée dans notre article.

Et comment avons-nous répondu ? *Par rétorsion. Et la même rétorsion se retrouve ici.* M. BETH déclare la logique scolastique imparfaite, insuffisamment fondée ? Il prétend avoir raison sur ce point : il y a, selon lui, au moins une assertion vraie (principe d'objectivité). Et il prétend que j'ai tort sur le même point : il y a selon lui au moins un couple d'assertions telles que l'une d'entre elles (la sienne, selon lui) soit vraie, et l'autre (la mienne, selon lui) soit fausse (principe de contradiction avec le principe du tiers exclu). Etc.

J'entends bien ce que M. BETH voudra répondre : „Votre rétorsion elle-même est faite en un langage imparfait, source d'erreur possible".

Pardon ! Mon langage, le langage de ma rétorsion, c'est celui de l'objectant. Il faut dire : „L'objection est faite en un langage imparfait, source d'erreur possible. Et le fait que l'objection a concédé les principes scolastiques est peut-être dû à cette marge d'erreur".

Mais dans la mesure où vous avouez une marge d'erreur de l'objection, dans cette même mesure vous retirez l'objection. Et votre situation devient la suivante : „J'ai énoncé une objection dans un langage imparfait, ce qui a rendu l'objection vulnérable. Mais il existe, ou il peut exister, un langage plus parfait, dans lequel se poserait peut-être une objection invulnérable".

D'abord, ce que vous venez de dire concède à nouveau ma thèse. Si *vous* dites qu'il peut exister une objection invulnérable, si même vous dites aujourd'hui que vous poserez demain une objection invulnérable, vous prétendez dès maintenant *avoir raison* contre ma certitude en ce qui concerne les premiers principes.

Mais que ferai-je quand je rencontrerai l'autre objectant, armé du langage parfait, ou quand je vous rencontrerai demain vous-même, armé du langage parfait ?

Je sais ce que je ferai : une rétorsion adaptée à ce nouveau langage, à cette nouvelle objection. Quelle sera cette rétorsion ? Comme elle doit s'adapter au langage de l'objectant, je ne la formulerai pas avant que celui-ci ne se présente et n'énonce sa formule. Vous n'exigerez certes pas que je réponde à une objection sans me dire quelle est cette objection [4]). Mais le jour où cette objection sera posée, l'objectant me donnera quelque chose sur quoi je pourrai m'appuyer : son objection elle-même.

La seule manière de ne rien me donner comme point de départ serait de ne pas donner d'objection. Mais alors je ne devrai pas répondre ! Parmi ces irréfutables, qui ne me donnent pas de point de départ et qui ne doivent pas être réfutés .... parce qu'ils ne sont pas mes adversaires, je citerai, avec

---

[4]) Vous allez peut-être éprouver une inquiétude : „Je ne sais pas si une rétorsion pourra être opposée à l'objectant de demain ; donc les premiers principes restent douteux". Ceci, c'est une objection que *vous* posez, et *dès maintenant*. Vous donnez prise à la rétorsion : vous venez d'affirmer implicitement le principe d'objectivité („ce qui *est vrai*, c'est que les premiers principes restent douteux"), le principe de contradiction (vous affirmez avoir raison contre ma thèse), etc.

ARISTOTE, les végétaux ; et j'y ajouterai, à un degré beaucoup plus noble, les musiciens (dont le langage peut être efficace mais ne contient pas plus de logique que d'objection); et il y a des degrés intermédiaires !

Et maintenant, de la défensive je passe à l'offensive. La logique antiscolastique me demande compte de mes points de départ ? *Et les siens ?*

Prenons par exemple ceux que pose M. BETH, dans son n. 4. Il imagine, en dehors de la langue naturelle, toute une série de langues formalisées se rapprochant plus ou moins de la langue naturelle. Pour chacune d'entre elles, il compte formuler avec précision la syntaxe et la sémantique, ,,ce qui constitue le point de départ pour la dérivation, également rigoureuse, des règles d'inférence".

Je ne prendrai qu'un point, entre beaucoup d'autres. La dérivation sera rigoureuse, donc elle ne sera pas arbitraire, elle se fera suivant une règle. Passons sur la distinction entre règle de dérivation et règles d'inférences (M. BETH aurait sans doute un moyen de définir cette distinction). Mais la toute première règle de dérivation, d'où vient-elle ? De quel droit la pose-t-on (autrement que par affirmation gratuite)? Comment répondre à cette question si l'on rejette et l'intuition et la rétorsion, dans un cas où l'on ne peut pas encore raisonner puisqu'il s'agit d'une règle antérieure à tout raisonnement ?

Bref, il faut bien qu'il y ait un premier commencement (même si l'on reporte celui-ci à une ,,métalogique"). Et puisque l'on demande une justification critique des points de départ scolastiques, nous avons strictement un droit égal à demander une justification critique des points de départ utilisés en ,,logique mathématique". A la demande qui nous fut adressée, nous avons répondu par l'intuition et la rétorsion. A la demande, tout aussi légitime, que nous présentons, la logique antiscolastique *ne veut pas* répondre par intuition ou rétorsion. Elle *ne peut pas* répondre par induction ou déduction. Comment fera-t-elle ?

5. La logique sans tiers exclu

Selon nous, la logique moderne qui se veut séparée de la logique scolastique n'accorde pas à l'intuition la place qui lui revient. M. BETH s'étonne de nous voir prendre comme exemple la logique de BROUWER, ce grand protagoniste des droits de l'intuition en mathématiques.

Notre position à l'égard de BRÒUWER et HEYTING est plus nuancée que ne l'indique cette objection.

Selon nous, la logique de HEYTING (sans le principe du tiers exclu) est parfaitement légitime (notre p. 30, citée par M. BETH dans son n. 1). Elle peut être justifiée critiquement, mais uniquement par la méthode scolastique (intuition et rétorsion). Au cours de la justification critique, le principe du tiers exclu interviendra : la logique qui ne comporte pas le principe du tiers exclu repose sur le principe du tiers exclu.

Et du reste, le rejet du principe du tiers exclu (comme faux, ou comme non vrai, ou comme indécidable, ou comme incertain, à votre choix) concède

ipso facto ce principe (voir plus haut, notre n. 4). De même, l'affirmation (vraie) selon laquelle la logique de HEYTING ne comporte pas le principe du tiers exclu concède *ipso facto* ce principe.

On s'est trompé sur ce point parce qu'on a exagéré la portée du principe scolastique. Ici, résumons ce que nous avons dit dans notre article, II, 7, *d*, p. 24 (et déjà dans I, 6, pp. 5 et 6). Selon le principe d'objectivité, il y a des jugements vrais : cela ne veut pas dire que tous les jugements sont vrais. Selon le principe du jugement universel (ou du syllogisme), il y a des jugements vrais qui sont universels en ce sens qu'ils sont applicables à des cas concrets : cela ne veut pas dire que tout jugement universel (en ce sens qu'il se prétend applicable à des cas concrets) sera vrai. Les premiers principes ne me dispensent pas de prouver ma thèse (soit par une nouvelle intuition, soit par raisonnement) lorsque je dirai : „tel jugement est vrai", ou bien : „tel jugement universel est vrai".

De même, le principe de contradiction avec exclusion du tiers dit simplement : il y a des couples de jugement tels que l'un soit vrai et l'autre faux, c'est-à-dire tels que, par exemple, de la fausseté de l'un on puisse déduire la vérité de l'autre. (Objectez contre ce principe, et vous me fournirez *ipso facto* un tel couple, composé du principe lui-même et de votre objection). Cela ne veut pas dire que tout couple de jugements jouira de la propriété susdite. *Je ne suis pas dispensé de prouver ma thèse* lorsque je dirai : voici deux jugements qui constituent un tel couple [5]).

Donc c'est entièrement concédé : il y a par exemple des couples de jugements tels que l'un des deux jugements soit seulement incompatible avec l'autre, tels que l'un au moins soit faux. Et alors, les deux jugements sont peut-être faux ensemble ; et, dans ce cas, c'est un troisième jugement qui sera vrai ; le tiers n'est pas exclu.

Ceci arrivera, *notamment*, dans le domaine du contingent. Par exemple (voir notre article, p. 25, note 7), soit le jugement : „La décision de Judas a été de ne pas trahir". Et le jugement : „Il est absurde de prétendre que la décision de Judas a été de ne pas trahir". Le premier de ces jugements est historiquement faux. Le second, pour quiconque admet le libre arbitre (comme l'admettent les scolastiques), est faux parce que contradictoire. (En effet, si l'hypothèse „décision de ne pas trahir" avait été absurde, impossible à réaliser, la décision de trahir n'aurait pas été libre ; il est donc contradictoire de parler d'absurdité ou d'impossibilité dans le cas de la décision libre de Judas).

Voilà donc, pour les scolastiques, un exemple d'incompatibilité sans exclusion du tiers : la position tierce, celle qui a raison contre les deux positions envisagées, étant celle-ci : „En fait, Judas a décidé librement de trahir".

Partout où interviendra une contingence, ou pourra rencontrer des cas analogues.

---

[5]) Et cette obligation de faire la preuve m'incombe notamment si le couple en question appartient au domaine de l'infini mathématique. Nous rejoignons ainsi une réponse faite par HEYTING au Congrès de Bruxelles.

Le pur logicien (scolastique) ignore s'il y a de la contingence en mathématiques. Si le philosophe des mathématiques découvre, avec BROUWER, qu'il y a de la contingence dans le domaine de l'infini mathématique, la logique scolastique elle-même va conclure qu'il y aura dans ce même domaine des couples de jugements sans exclusion du tiers.

Exprimons ceci en omettant le mot ,,existence mathématique'', puisque ce mot est ambigu. Soient les propositions :

1. Nous possédons (actuellement) un procédé pour construire tel nombre.
2. Nous ne possédons (actuellement) aucun procédé pour construire ce nombre.
3. Ce nombre est contradictoire.
4. Ce nombre n'est pas contradictoire.

Le principe du tiers exclu s'applique au couple formé par 1 et 2. Il s'applique au couple formé par 3 et 4. Mais, dans les exemples donnés par BROUWER, il ne s'applique pas au couple formé par 1 et 3 : on peut adopter une thèse qui nie simultanément ces deux propositions, qui soit ,,tierce'' par rapport à ces deux propositions.

Bref, *en vertu de la logique scolastique,* le couple envisagé répond à la logique de HEYTING. La logique scolastique n'a rien perdu. Ce qui a changé c'est la philosophie des mathématiques.

Un exemple analogue et très vieux. Soit le jugement : ,,Il faut qu'une porte soit ouverte ou fermée ; toute autre position (toute position tierce) est exclue''. On découvre que ce jugement est faux. A-t-on modifié ou corrigé *la logique ?* Pas le moins du monde. On a corrigé une erreur *de géométrie :* ,,Un dièdre est ou bien nul, ou bien supérieur à trente degrés, pas de milieu !'' Et bien entendu encore, cette erreur est due, non pas au principe du tiers exclu, mais à une *violation* de la logique traditionnelle au cours des raisonnements géométriques, par exemple à une affirmation gratuite.

Bref, le *logicien* scolastique est d'accord avec la logique de HEYTING *ainsi comprise.*

Le philosophe scolastique des *mathématiques* aura peut-être des objections. Selon lui, la frontière entre domaine du principe du tiers et domaine sans application du principe ne sera pas identique à la frontière entre domaine du fini mathématique et domaine de l'infini mathématique. Dans ce qui précède, il y a des exemples des deux cas : couple de jugements étrangers au domaine de l'infini et pourtant soustraits au domaine du principe du tiers (les deux jugements sur Judas), et couple de jugements relatifs au domaine de l'infini et pourtant soumis au principe du tiers (le couple 1 et 2 ci-dessus).

D'autre part, le logicien scolastique ne sera pas d'accord avec la logique de HEYTING *si on la comprend autrement.*

Car si l'on veut que cette logique reste séparée de la logique scolastique, en opposition avec la logique scolastique, on se prive de tout moyen de justifier critiquement la logique de HEYTING. En outre, en objectant ou en jetant le doute sur le principe du tiers (et sur l'intuition scolastique), *on lèse*

les droits de l'intuition, et on tombe sous le coup de la rétorsion. Et ceci resterait vrai même si cet adversaire du principe du tiers exagérait les droits de l'intuition en mathématiques (ceci pour répondre à une remarque de M. BETH sur BROUWER : voir son n. 2, 2°).

6. La philosophie des mathématiques

Selon M. BETH (n. 5, et déjà n. 2; 5°), nos observations sur la logique moderne antiscolastique n'ont pas constitué une „critique radicale".

Nos observations constituaient une justification critique des fondements de la logique scolastique, et en outre une question critique, posée et résolue négativement, sur les fondements de la logique antiscolastique. Nous ne voyons pas bien pourquoi une critique des fondements ne pourrait pas s'appeler „critique radicale".

Rien ne nous obligeait à prendre pour sujet de notre article les questions qui intéressent M. BETH plutôt que la critique des fondements.

Mais les questions qui intéressent M. BETH sont extrêmement intéressantes. Il s'agit de „questions cruciales" qui, malgré l'effort imposant de la logique contemporaine, „restent sans réponse" (dit M. BETH dans son n. 5). Nous en parlerons brièvement, pour donner une idée sommaire de nos positions.

Première question : „interprétation nominaliste ou réaliste de la logique".

Nous admettons le principe d'objectivité de la pensée (nous avons dit pourquoi). Nous admettons ainsi un *réalisme* et nous rejetons le nominalisme extrême. Mais notre réalisme est mitigé. Car un prédicat universel n'est pas réalisé selon son universalité même. Une proposition purement hypothétique (et de même, *mutatis mutandis,* une proposition universelle) n'est objective qu'indirectement, à la manière d'une „majeure" de syllogisme, en tant qu'elle donne le droit à l'intelligence de passer à une conclusion concrète, individuelle et catégorique, dès qu'une „mineure" concrète et catégorique sera légitimement affirmée : voir notre article, I, 7, pp. 6-9.

Deuxième question : „rapports entre la logique et les mathématiques pures".

„Les frontières entre la logique et les mathématiques pures sont devenues très vagues". — Evidemment ! C'est même ce que nous reprochons à la logique moderne antiscolastique !

Par exemple, au niveau métalogique, „le logicien contemporain utilise des méthodes empruntées à l'arithmétique, comme la méthode de définition par récurrence". — M. BETH ajoute ainsi un exemple à ceux que nous avons donnés !

„D'autre part, FREGE et RUSSELL ont montré qu'on peut interpréter les théories des mathématiques pures de telle façon qu'elles trouvent leur place à l'intérieur de la logique". — Ceci est une question tout à fait différente. Autre chose est de fonder la logique sur les mathématiques (à moins que ce ne soit sur la physique, ou sur des conventions arbitraires); autre chose est de fonder les mathématiques sur la logique. Dans le premier cas, on commet

une erreur de logique ; dans le second cas, on commet une erreur en philosophie des mathématiques.

Selon nous, la logique est fondée exclusivement sur les nécessités de l'assertion comme assertion. Ces nécessités sont perçues intuitivement. Et l'adversaire des principes logiques, du fait même qu'il pose son objection, fait une assertion et concède ainsi (implicitement) tout ce qui est nécessaire à l'assertion comme assertion. Nous avons fait ci-dessus assez de rétorsions pour illustrer notre thèse.

Sans doute, les mathématiques, elles aussi, sont à priori, contrairement aux sciences expérimentales. Elles auront donc, par rapport à ces sciences, un caractère formel ou abstrait.

Mais les mathématiques ne sont pas fondées exclusivement sur les nécessités de l'assertion comme assertion. Elles ont besoin de la logique, mais elles ne peuvent être déduites de la seule logique. Il leur faut de plus un fondement propre : *les nécessités du jugement non réflexe, du jugement qui porte sur l'ordre sensible.*

Nécessités, disons-nous. Et c'est pourquoi les *qualités* sensibles n'entrent *pas* dans l'objet des mathématiques. Un jugement qui porte sur l'ordre sensible peut atteindre le domaine du son, ou de la chaleur ; et donc la couleur n'est pas nécessaire au jugement non réflexe comme tel, elle n'appartient pas aux mathématiques. Inversement, un jugement non réflexe peut atteindre le domaine de la couleur ; et donc le son ou la chaleur ou la résistance (d'ordre tactile) échapperont, eux aussi, au domaine des mathématiques pures.

D'autre part, il y a des jugements *réflexes,* d'ordre moral par exemple. Et ceux-ci peuvent *ne pas* porter sur le sensible. Si vous niez ceci, vous aurez à prouver votre négation ; tant qu'elle n'est pas prouvée, votre thèse sur la nature des mathématiques reste gratuite. Et le métaphysicien, lui, prouve l'existence de pareils jugements, d'ordre métasensible. Et ces jugements, qui ne posent plus les principes mathématiques, qui d'ailleurs ne nient pas non plus les principes mathématiques, qui font abstraction des nécessités de la sensibilité, continuent à poser les nécessités de l'assertion comme assertion, les nécessités logiques et métaphysiques.

Revenons aux jugements *non réflexes.* Ceux-ci posent nécessairement, non telle ou telle qualité sensible, mais du spatial et du temporel.

Voici KANT, direz-vous !

Notre logique ne doit rien à KANT. Mais notre philosophie des mathématiques lui doit quelque chose, nous le reconnaissons volontiers [6]).

Soit la thèse : „Il y a trois dimensions de l'espace". Cette thèse reste vraie, moyennant quelques précisions, même si l'on tient compte de la relation plus intime posée par la relativité restreinte entre l'espace et le temps, même si l'on tient compte du caractère non euclidien de l'espace réel. Ces deux progrès de la physique n'ont pas démenti la thèse de géométrie. Cette thèse est *nécessaire* à chacun de nos jugements *non réflexes.* Qu'il s'agisse de visible,

6) Nous éviterons l'expression „intuition pure". Pour KANT, „intuition" signifie l'ordre sensible ; et „pure" signifie à priori, donc nécessaire *et intuitif au sens courant.*

d'audible, de tangible, etc., il y a une localisation dans un espace à trois dimensions.

Et la science du nombre abstrait ?

Celle-ci aussi est d'ordre spatial. Lorsque l'enfant apprend à compter, ce n'est pas par des méthodes subtiles et abstruses. On lui montre des crayons, puis des pommes, puis des tables. Il voit que deux crayons plus deux crayons font quatre crayons. Deux pommes plus deux pommes, etc. Puis, il arrivera peut-être à faire une induction sur le type des sciences expérimentales : à ce moment-là, il sera encore au stade du physicien, non du mathématicien. Il deviendra mathématicien quand il pourra dire : deux „places" plus deux „places" font quatre „places", que ces places soient toutes occupées par des crayons, ou toutes occupées par des pommes, ou par des tables, etc. Cette fois, il fait de la géométrie (de la topologie intuitive) ; il a reconnu le caractère *nécessaire*, de nécessité mathématique, que possède l'opération „deux plus deux".

Nous ne pouvons examiner ici toutes les objections. Nous avons donné un exposé moins sommaire au Congrès de Philosophie de Bruxelles (*Actes du Congrès*, vol. II, *Epistémologie*, pp. 225-230, *Le principe de dualité et les degrés du savoir*). On peut y voir pourquoi la théorie logicaliste des mathématiques, proposée par FREGE et RUSSELL, est si séduisante, et pourtant fausse.

Mais la discussion relative à BROUWER nous invite à mentionner la question du *rapport entre l'espace et le temps*.

D'une part, on ne peut saisir le spatial que temporellement : pour percevoir une portion de l'espace, il faut la parcourir, ce qui requiert un certain temps. (Une autre considération, moins immédiate, confirmerait cette thèse : le spatial n'est perçu que dans une qualité sensible, et celle-ci est fonction du temps, notamment si elle fait intervenir une vibration). BROUWER a raison sur ce point.

Mais le mathématicien ne peut étudier le temps qu'en le spatialisant. Le temps perd alors son privilège d'irréversibilité. Par exemple, les „places" que compte l'enfant permettent l'addition quel que soit l'ordre chronologique dans lequel l'enfant les considère. Même en cinématique, les formules et les graphiques ne gardent rien de positif au privilège d'irréversibilité : le privilège est devenu une privation : il est interdit de faire subir à l'axe des temps une rotation comme celles qu'admettent les axes spatiaux (seule, la translation est permise). BERGSON a raison sur ce point.

Et donc, à notre avis, l'intuition du mathématicien porte non seulement sur le temps, mais encore sur l'espace.

En faveur de BROUWER, on objectera que l'espace de notre imagination est euclidien, et que la géométrie n'est pas nécessairement euclidienne. Et même une physique plus précise ne peut utiliser qu'une géométrie non euclidienne.

Mais le postulat d'EUCLIDE, quoi que nos ancêtres aient pu croire, n'est pas une nécessité de notre sensibilité comme telle. C'est une habitude con-

tingente, acquise par notre imagination, et devenue tyrannique. Notre imagination dépend de notre perception. Or, à l'échelle de la perception humaine, la différence entre l'espace réel et l'espace euclidien est indiscernable. Ainsi se prend une habitude euclidienne, que l'on érige en principe absolu par une induction illégitime. Le postulat d'EUCLIDE résulte non de l'intuition strictement mathématique, mais d'une physique trop hâtive. Et, d'ailleurs, la même remarque porte sur la mécanique antirelativiste, et sur la microphysique à la manière du déterminisme laplacien.

Troisième question : ,,rapports entre les mathématiques pures et les sciences où les mathématiques sont appliquées".

M. BETH nous le rappelle : ,,Il y a certains domaines (l'astronomie, la physique) où certaines parties des mathématiques ont été appliquées pendant des siècles ; mais récemment elles ont également trouvé des applications dans la biologie, la psychologie, l'économie".

L'idée de M. BETH est que ces applications récentes, inattendues, permettent d'espérer d'autres applications encore et que, finalement, il n'y aura plus de domaine ,,non soumis aux mathématiques".

ARISTOTE avait divisé la connaissance humaine selon trois niveaux : métaphysique, mathématique, science expérimentale. (Voir, par exemple, l'introduction du *Commentaire* fait par saint THOMAS à la *Métaphysique* d'ARISTOTE). Dans cette division, la métaphysique n'est pas soumise aux mathématiques, mais toute science expérimentale leur est soumise. De sorte que les applications récentes des mathématiques n'ont rien d'inattendu pour un aristotélicien.

Mais, outre la psychologie expérimentale, il y a une psychologie rationnelle. Et la question de la spiritualité de l'âme. Et l'obligation morale. Et l'existence de Dieu .... Tout cela relève-t-il des mathématiques ? Tout cela relève-t-il de la logique mathématique antiscolastique ?

M. BETH lui-même a récemment posé une question de ce genre. C'était au Congrès de Bruxelles. M. Th. GREENWOOD avait refusé aux sciences positives la compétence en matière de causalité ; il avait attribué cette compétence à la philosophie réflexive. M. BETH dit alors : ,,Donnez-moi un exemple, un seul, de causalité découverte avec certitude par la philosophie" !

Qu'est-ce qu'une causalité ? Si nous prenons les définitions habituelles, nous trouvons des métaphores : suspension (l'effet ,,dépend" de la cause), source (la cause ,,influe" sur l'effet). Si l'on s'en tient là, il suffit de trouver une analogie entre les deux successions phénoménales ainsi mentionnées et les autres successions de la physique. C'est le travail courant du physicien.

Bien entendu, ce n'est pas cela que demandait M. BETH. Pour lui comme pour l'orateur interpellé, la science positive ne connaît pas les causalités.

Alors, qu'est-ce que M. BETH entendait par causalité ?

A notre avis, ce n'était pas pour lui un mot vide de sens. Ceci précisément parce que sa question pouvait être résolue. Et par la philosophie réflexive.

Faisons une remarque préliminaire. M.BETH me pose une objection. Il

discute avec moi. Dans quel but ? Me dire que j'ai tort et me donner des arguments, c'est travailler pour que je change d'avis. Et comme M. BETH ne va pas travailler pour rien du tout, c'est que, de son propre aveu (implicite), mon changement d'avis ne sera pas rien du tout : ce sera une réalité. Le fait d'apprendre quelque chose, le fait de juger, c'est une réalité.

D'autre part. M. BETH fait des raisonnements valables ; et grâce à lui, je fais des raisonnements valables [7]). Dans un raisonnement, il y a un point de départ (ou des points de départ) et une conclusion. Considérons le fait d'affirmer (légitimement) le point de départ, et le fait d'affirmer (légitimement) la conclusion. Ce sont deux réalités (puisque le fait de juger est une réalité).

Mais, ici, les deux réalités ont entre elles un lien remarquable, bien différent du cas suivant : le fait de juger ,,il fait beau", suivi immédiatement du fait de juger ,,j'ai mal aux dents". Où est la différence ? Dans le raisonnement, le jugement-conclusion est affirmé *parce que* le jugement-point-de-départ a été affirmé. Bref, la première réalité (jugement-point-de-départ) est ,,cause" de la seconde réalité (jugement-conclusion).

Telle est la première notion que l'homme puisse avoir de la causalité. (Il retrouve du reste la même notion dans la relation qu'il y a entre la réalité ,,connaissance d'un bien" et la réalité ,,désir de ce bien").

Voilà l'exemple demandé par M. BETH. L'expérience dans laquelle l'homme apprend ce qu'est une causalité enseigne du même coup qu'il y a une causalité.

Quant à transposer cette notion au cas de la suspension, au cas de la source, au cas de l'allumette qui prend feu, c'est une autre histoire, autrement compliquée. Mais M. BETH n'avait demandé qu'un exemple.

Bref, il y a des questions transphénoménales, métasensibles. S'il n'y avait qu'une logique mathématique, ces questions seraient insolubles. Et ceci serait grave ; ces questions sont de caractère très ,,sérieux" : nous en sommes aussi convaincu que M. BETH.

Heureusement, il y a la logique scolastique, fondée sur les nécessités de l'assertion comme assertion ; et cette logique permettra de faire une métaphysique.

Il nous reste à remercier M. BETH pour cet échange de vues. Comme il nous l'a écrit si judicieusement, il convient ,,que les grands thèmes scientifiques et philosophiques soient discutés entre personnes de formation différente". Et, en particulier, ,,le remplacement de l'ancienne logique par la logique moderne ne peut constituer un développement désirable que s'il repose sur une réflexion pesant le pour et le contre, et non pas s'il n'est basé que sur un changement de climat intellectuel".

Eegenhoven-Louvain G. ISAYE, S.J.

---

[7]) D'ailleurs, nous avons montré, par intuition et rétorsion, la validité du raisonnement syllogistique.

ECHTSCHEIDING NA ECHTBREUK VAN EEN DER GEHUWDEN

HET KERKRECHTERLIJK DOSSIER VAN TRENTE (1563)

Wij hadden reeds enkele malen de gelegenheid verscheidene canones over het Sacrament van het Huwelijk uit de XXIVe Sessie van Trente op hun dogmatische inhoud te onderzoeken [1]). Eén canon uit diezelfde Sessie, nl. canon 7 over de echtscheiding na echtbreuk, verdient voorzeker, daar zijn juiste theologische interpretatie niet zo doorzichtig lijkt, een aparte behandeling [2]).

I. Verloop der Congegraties over het Huwelijk

Over het algemeen is de XXIVe Sessie betrekkelijk kalm verlopen. Al stonden, toen begin Februari het onderzoek over het Huwelijk werd ingezet, de zaken van het Concilie zeer slecht, en in zekere zin zelfs hopeloos, dan lag de spanning elders. Een bittere strijd werd toen gevoerd om de Residentieplicht der bisschoppen en de oorsprong van de bisschoppelijke rechtsmacht. De XXIVe Sessie werd ingezet als een afleidingsmaneuver van de Kardinaal-Legaten [3]). Bij deze Sessie vermocht alleen de netelige kwestie van de geheime huwelijken sommige bisschoppen en theologen strijdvaardig te maken [4]). Wat de canon over de echtscheiding betreft, hebben enkele factoren, als de tussenkomst van de Venetiaanse Gezanten, het „votum" van de GUISE, kardinaal van Lotharingen en leider van de Franse groep, en de oppositie der Spaanse bisschoppen, het Concilie er toe gebracht een meer uitgebreid onderzoek over deze kwestie in te stellen. Zo is het dan ook de bedoeling van volgend artikel een inzicht te geven in het *canonisch* dossier zoals dit aan de Concilievaders werd voorgelegd.

Een groot deel van het werk was reeds geschied in 1547 gedurende het verblijf van het Concilie te Bologna. Bij de derde bijeenkomst echter van

---

1) *Die Formel „si quis dixerit ecclesiam errare" auf der 24. Sitzung des Trienter Konzils*, in *Scholastik* 25 (1950) 492-517, en 26 (1951) 191-221. *Ehescheidung im Falle vom Ehebruch*, ibid., 27 (1952) 526-556.

2) Denzinger-Rahner, N. 977.

3) *Concilium Tridentinum*, ed. Goerresgesellschaft (Wij citeren voortaan slechts in romeinse cijfers de nummers der verschillende banden), IX, 375-376. H. JEDIN, *Krisis und Wendepunkt des Trienter Konzils (1562-1563)*, Würzburg, 1941, 25-97, en vooral 69.

4) Her. OBERHOFER, *Die Ansicht des P. Laynez über die geheimen Ehen auf dem Konzil von Trient*, (*Excerpta ex Diss. ad Lauream in fac. theol. Pont. Univ. Gregor.*), Merani, 1952, 6-45.

het Concilie te Trente in de jaren 1562 en 1563 hebben de Legaten de Concilievaders vrij gelaten en niet willen binden aan de resultaten van de vorige bijeenkomsten. Dit belette geenszins de bisschoppen, vooral de leden van de commissie voor het vormen en verbeteren van de voorgelegde canones, MASSARELLI's notulen uit de Bologneser tijd, ijverig na te slaan. De *Akten* uit 1547 werden reeds uitgegeven door Dr Th. FREUDENBERGER in een eerste halfband [5]). In de volgende, die elk ogenblik verwacht wordt, zullen o.m. de volledige tekst van de *vota* overgenomen worden. Intussen volstaat het voor ons opzet een overzicht te geven over het kerkrechterlijk dossier, dat het Concilie daadwerkelijk in handen had, toen canon 7 op 11 November plechtig werd uitgevaardigd. Wat de argumenten uit de Schrift en de Vaders betreft geven wij er de voorkeur aan ook de verhandelingen te Bologna erbij te betrekken. Daarom wachten wij op het verschijnen van de tweede halfband van Th. FREUDENBERGER.

De eersten, die aan de beurt kwamen, waren de „Congregationes theologorum minorum". Deze congregaties waren stilaan uitgegroeid tot een vaste, nuttige, maar soms hinderlijke instelling. De theologen spraken te lang, en in 1563 waren er te veel, die allen hun woordje te plaatsen hadden [6]). Na vruchteloos getracht te hebben hun geleerde voordrachten tot een half uur te beperken, zagen de Legaten bij deze Sessie naar een nieuwe oplossing uit. De theologen werden ingedeeld in vier groepen of „classes", die elk twee dwaalleren of „errores" te behandelen kregen [7]). Deze hooggestemde disputen duurden doorlopend van 9 Februari tot 22 Maart [8])!

Ons interesseert voor alles de tweede groep, met Pedro de SOTO O.P., als pauselijke theoloog aan hun hoofd [9]). Dezen immers kregen de volgende dwaalleer te onderzoeken, en theologisch te qualificeren:

> Error 3: Licere post repudiatam uxorem causa fornicationis iterum contrahere, vivente priore uxore, erroremque esse extra illam causam fornicationis divortium facere [10]).

Nadat de congregaties der theologen reeds een tijd afgelopen waren, werd op 21 Juli een commissie gevormd van 14 bisschoppen, of „Patres deputati" [11]). Wij wijzen op de aanwezigheid van personen als Pedro GUERRERO, aartsbisschop van Granada (Granatensis), welke Mgr H. JEDIN noemt „de

---

[5]) *Acta Concilii Boloniensis a Massarello conscripta*. Freiburg, 1950, VI/1.

[6]) H. LENNERZ, *De congregationibus theologorum in Concilio Tridentino*, in *Gregorianum* 27 (1945) blz. 13 vv. S. EHSES heeft enkele interessante bemerkingen over de methode van A. MASSARELLI, secretaris van het Concilie, bij het opstellen van de *Akten* over de voordrachten der theologen, IX, blz. XII, 10.

[7]) IX, 380-382.

[8]) IX, 382-470, en minder regelmatig opgenomen, maar dikwijls interessanter door Gabriele PALEOTTI in III, 567-590.

[9]) Oud-biechtvader van Karel V, Overste in Spanje, theologieprofessor in Dillingen en Oxford, en pauselijke theoloog op het Concilie. Sterft aldaar op 20 April 1563. Zie C. GUTIÉRREZ, *Españoles en Trento*, Valladolid, 1951, 994-1005.

[10]) IX, 380, 7. Deze „error" was genomen uit LUTHER's *De Captivitate Babylonica*, *Werke*, Weimar, VI, 1888, blz. 559-560. Zie hierover *Scholastik* 25 (1950) 497.

[11]) IX, 590, 33 - 591, 15.

onbestreden geestelijke leider van de Spaanse Prelaten" [12]). Andrés de CUESTA, bisschop van León (Legionensis), een stoere, onbuigzame en onafhankelijke man, hoort er ook bij [13]). Verder hebben wij onder de meer bekenden de Hongaarse diplomaat, Georg DRASKOVICS, bisschop van Fünfkirchen (Quinqueeclesiensis) [14]). Deze behoorde tot de keizerlijke partij, als vertegenwoordiger voor Hongarije van Ferdinand I.

Wij zullen Pedro GUERRERO, Andrés de CUESTA en Martin PÉREZ de AYALA, bisschop van Segovia (Segobiensis) [15]), samen met andere Spaanse prelaten herhaaldelijk moeten citeren. Hun argumenten uit de Traditie zullen getuigen voor hun zeer grote eruditie en waardevol theologisch inzicht. Maar hun vele en lange interventies, hun vitterijen soms en starre oppositie laten de delicate vraag opkomen, of dit alles ook niet in zekere mate was ingegeven door de spaanse politiek van PHILIPS II, die kost wat kost wou beletten dat het Concilie tot een besluit kwam, omdat naar het oordeel van de koning en zijn gezant Graaf de LUNA de door MORONE geplande hervorming al te ontoereikend was [16]).

Daartegenover staat de Gallikaanse richting, onder de hoofse leiding van Charles de GUISE, kardinaal van Lotharingen [17]), die met zijn krans bis-

---

[12]) H. JEDIN, *Krisis und Wendepunkt . . .*, 117 noot 1. C. GUTIÉRREZ, 946-963: „una figura gigantesca !" blz. 948.

[13]) C. GUTIÉRREZ, 76-81. Hij wijst er op, hoe deze man in het hevigste van de strijd om de oorsprong van de rechtsmacht der bisschoppen, als Spanjaard samen met D. LAYNEZ zich verzet tegen de Spaanse these, brillant verdedigd door P. GUERRERO en de anderen, op. cit., blz. 79 noot 132 en IX, 160-161. Gaspard GARDILLO zegt van hem sprekend over de leidende persoonlijkheden op het Concilie: „. . . . inter quos Andream Cuestam, Legionensem episcopum retinere volo, cuius imprimis duae illae virtutes passim celebrantur, ut aequi, et iusti tenacissimus existat, neque peregrinis doctrinis abduci se a veritate umquam patiatur." *Disputationes adversus Protestationem triginta quattuor Haereticorum Augustanae Confessionis,* Venetiis, 1564, Disp. 5, blz. 84v.

[14]) VIII, 311-312 met noten, en 350-352.

[15]) C. GUTIÉRREZ, 774-793, en zijn *Autobiografia,* uitgegeven door D. SERRANO y SANZ in de *Nueva Bibliotheca de Autores Españoles,* Madrid, II, 1902, vooral cap. 20: De algunas cosas que pasaron en el Concilio, blz. 232B-234B. Zoals P. GUERRERO was hij tegenwoordig op de drie bijeenkomsten van Trente. Eg. FOSCARARI O.P., bisschop van Modena, die ook het hele Concilie meemaakte, schrijft van hem op 4 Mei 1562: „Noi non habbiamo altro di nuovo, se non certi avisi che in Milano se trovano cinque Vescovi spagnoli trà quelli è quel Mons. Martino Paresio, autore del libro delle Traditione apostoliche, scrittore di molta dottrina, ma dubito che non sia trop ardente." *Arch. Gregor. Univ.,* Cod. 676, blz. 36v.

[16]) Zie de klachten van kard. MORONE aan de Paus in ŠUSTA, *Die römische Curie und das Konzil von Trient,* Wien, 1914, t. III, 361, 379 en indices, en G. CONSTANT, *La légation du cardinal Morone près l'Empereur et le Concile de Trente, avril-décembre 1563,* Paris, 1932, passim. Na de oplossing van de „krisis" door kard. MORONE noteert H. JEDIN: „Es blieb allein die spanische Opposition. Sie nahm jetzt schärfere Formen an, weil die spänische Bischöfe in dem Gesandten Graf Luna eine starke Stütze erhielten . . . Die Spanier blieben während des letzten Abschnittes des Trienter Tagung allein." *Krisis und Wendepunkt,* 96-97. „Während des letzten (Tagungsperiode) galten die beiden (Martín PÉREZ en Pedro GUERRERO) als die entschiedensten Vertreter der spanischen Opposition." ibid., 117 noot 2. Zie hierover L. PASTOR, *Geschichte der Päpste,* Freiburg, VI, 1920, blz. 259 vv.

[17]) H. O. EVENETT, *The cardinal of Lorraine and the Council of Trent,* Cambridge, 1932, vooral over de moeilijkheden vóór het Concilie. Hij zelf met de Fransen had zich graag als Legaat op het Concilie gezien, maar Pius IV weigerde hierop in te gaan, omdat

schoppen en theologen uit de Sorbonne, door tijden van oppositie en medewerking heen, de stille strijd zal voeren voor het gezag van de Concilies en tegen de supreme rechtsmacht van de Paus. Dit uit zich in een opmerkelijke voorliefde voor, en bekendheid met de oudere conciliaire besluiten [18]). Dit weinige weze gezegd als historische achtergrond voor verscheidene theologische argumentaties.

Op 20 Juli zijn dan de canones gevormd. Canon 6, die van af Augustus canon 7 wordt, behandelt de vraag van de echtscheiding na echtbreuk. Opmerkenswaard is het voor ons standpunt, dat van meet af aan een dubbele veroordelingsvorm werd voorzien door de ,,Deputatie", een canon met anatheem, ofwel een dekreet zonder anatheem, en dit uit eerbied voor Ambrosius [19]).

Een eerste algemene Congregatie (Congregatio Generalis, nl. plenaire vergadering van alle bisschoppen) wordt dan gehouden van 24 tot 31 Juli. De tweede volgt van 11 tot 23 Augustus, de derde van 7 tot 10 September, en van 26 tot 27 October de vierde, om te besluiten met de algemene Congregatie, die de plechtige Sessie moet voorbereiden, de vijfde dus, op 10 November, en op 11 November de Sessie zelf, waarop de canones plechtig en definitief worden uitgevaardigd [20]). Tussen elke algemene congregatie in worden de canones telkens gecorrigeerd door de commissie, en dit naar de wenken van de Concilievaders. De belangrijkste argumenten zullen in de twee eerste algemene Congregaties, vooral in Augustus naar voren worden gebracht. Later gaat het meer over détailkwesties, of om een blijvend verzet van een groep bisschoppen, vooral met betrekking tot het ongeldig verklaren der geheime huwelijken.

Een laatste moeilijkheid bij het bestuderen van de ,,vota" der Prelaten, is het feit dat deze op enkele uitzonderingen na, niet in extenso werden uitgegeven [21]). Wij beschikken alleen over de beknopte notulen van Marco

---

hij als hoofd van de Franse partij hiervoor niet in aanmerking kon komen. Zie L. PASTOR, VI, 242.

[18]) H. JEDIN zegt hierover: ,,Der Ort der eigentlichen Konziliarismus war das gallikanische Frankreich, seine Hochburg die Pariser Universität." *Geschichte des Konzils von Trient*, Freiburg, 1949, I, blz. 24. Een der kenmerken van deze school, die JEDIN ook herkent in haar hervormingsstreven, was ,,der Rückkehr zum alten Recht", ,,zum alten Recht der ursprünglichen Kirche", ibid., blz. 9 en 8. Zie over deze ,,conciliaire" hervormingsbeweging, ibid., 5-29. De Spanjaarden waren meer ,,episkopalistisch", blz. 31.

[19]) De canon vindt men in IX, 640, 11. Over het dekreet, zie Carolo VISCONTI, bisschop van Ventimiglia in zijn brief aan kardinaal Carolo BORROMEO in Rome in St. BALUZE-J. D. MANSI, *Miscellanea*, Lucae, 1764, t. III, 483, ook geciteerd in IX, 640, noot 1: ,,per non dannar l'opinione di quel santo Dottore (Ambrogio)".

[20]) De ,,vota" kan men vinden, voor IaCG, zoals wij voortaan kortheidshalve aangeven: IX, 641-680, en III, 693-697; IIaCG: resp. 687-747 en 700-705; IIIaCG: resp. 774-795 en 708-712; IVaCG: resp. 898-906 en 739-741; VaCG: resp. 958 en 747-748, en Sessio: resp. 971-977 en 749-750.

[21]) Om zich rekenschap te geven van het verschil, vergelijke men het ,,votum" van ROSSANENSIS, IX, 645-649 en het korte résumé van M. LAUREO, ibid., 644, 43-645, 5, ofwel het ,,votum" van de Patriarch van Jerusalem in *Arch. Gregor. Univ.*, Cod. 578, fol. 477r-451v, en IX, 666, 20-27. Zie hierover St. EHSES, IX, blz. XXV, 3 - XXVI, 14.

LAUREO, bisschop van Campagna (Campanensis)[22]. De trouwe en ervaren Conciliesecretaris, Angelo MASSARELLI ligt van af 24 Juli krank te bed, en komt pas terug op de plechtige Sessie van 11 November[23]. Interessant blijft het DIARIUM van Gabriele PALEOTTI, dat minder officieel, en onregelmatig gehouden, rijk is aan persoonlijke en psychologische gegevens[24].

II. De centrale betekenis van het Kerkelijk Recht

Over de interpretatie van de H. Schrift was men het ten tijde van Trente grotendeels eens. In zekere mate waren de meningen verdeeld over de vraag, of het in *Deut 24, 1-4* om een echte „permissio" ging, zoals meest de theologen dachten, ofwel slechts om een dulden Gods, een „permissio tolerantiae". Voor deze strengere opvatting hadden vooral de canonisten partij gekozen, en ook verscheidene theologen die trouwens konden steunen op LOMBARDUS[25]. Wat de Matthaeusteksten betrof, verdedigden de meeste theologen de klassieke opvatting (scheiding van tafel en bed), die zich vanaf AUGUSTINUS door het *Decretum Gratianum* heen aan de hele Westerse theologie had opgedrongen[26]. Met het wakker worden in de XVIde eeuw van de zin voor historische evolutie waren enkelen als ERASMUS, Thomas de VIO O.P., meer bekend als CAJETANUS, en Ambrosius CATHARINUS of CATARINO O.P. voor een andere exegese opgekomen[27]. CATARINO was zelf

---

22) Heel de Codex Vaticanus, *Concilio 7,* is van zijn hand. S. EHSES, IX, blz. XIII, 9. Over de waarde van zijn werk als secretaris, zie ibid., blz. XXI, 27.

23) IX, 971, 17 en noot 3.

24) Als auditor bij de Rota te Rome, was hij door Pius IV naar Trente gestuurd. Kardinaal in 1565. Zijn *Diarium* schreef hij als een soort rapport voor de Paus, maar tevens op aanraden van zijn broer, als een dienst bewezen aan de geschiedschrijving. Zie hierover zijn *Proemium,* in III, 233, 1-14 en 234, 36-235, 16. S. MERKLE, *Kardinal Paleotti's litterarischer Nachlass,* Rome, 1897, overdruk uit de *Römische Quartalschrift,* 11 (1897) 333-340.

25) Zie overzicht bij kard. Gasp. CONTARINI, *De sacramentis christianae legis et catholicae ecclesiae libri IV.,* IV, 2, Florentiae, 1553, 147-148. Ook A. PIGHIUS, *Controversiarum praecipuarum ... explicatio,* Coloniae, 1542, (z.p.), in de Quaestio: De divortiatorum novis coniugiis contractis, en R. TAPPER, *Explicatio articulorum venerandae fac. Lovaniensis,* Lovanii, II, 1557, 475-482. De strengere opvatting vinden wij bij een grote canonist van die tijd, die aanwezig was op het Concilie, Diego de COVARUVVIAS y LEYVA. Over deze „gravis controversia" uit hij zich in zijn *De sponsalibus et matrimonio* (ed. princeps te Salamanca (?) in 1545 of 1546), in *Opera Omnia,* Coloniae Allobrogorum, 1701, t. I, II, 7, ♮ 4-8, blz. 245A-249B. LOMBARDUS in *IV Sent* D. 33 c. 3. St THOMAS wijkt van deze laatste af in *In IV Sent.* D. 33 qu. 2 art. 2 sol. 2 ad 4.

26) Zie hierover Anton OTT, *Die Auslegung der neutestamentlichen Texte über die Ehescheidung,* Münster, 1911. Het *Decretum Gratianum,* vooral in C. 32 qu. 7 in *Corpus Iuris* (ed. FRIEDBERG), I, 1143-1145.

27) ERASMUS, *Annotationes in Matthaeum,* ed. Basileae, 1541, t. VI, 82-83, en, *Commentarium in I Cor.,* ibid., 491-506. CAJETANUS, *Epistolae Pauli et aliorum Apostolorum,* Venetiis, in I Cor. 7, blz. 50, en, *Commentarium in iiij Evangelia,* Lugduni, 1558, in Matth. 19, 103v-104r. A. CATHARINUS, *Annotationes in Commentaria Caietani,* Lugduni, 1542, 500-510, en *Quaestio de Matrimonio,* in *Enarrationes in 5 capita libri Geneseos. Adduntur plerique alii Tractatus et Quaestiones,* Romae, 1552, 275-292. Behandeld bij A. OTT, op. cit., 151-157 en 164-173, en door ons in *Scholastik* 27 (1952) 528-533.

aanwezig te Bologna, als bisschop van Minori [28]). In 1563 werden enkele dezer ideeën verdedigd door de Trinitariër Diego de SARA [29]). Deze opvattingen schenen de Vaders al te nieuw.

Inmiddels had deze soort ,,beweging voor de echtscheiding in geval van echtbreuk" de besten onder hen de ogen geopend voor een meer genuanceerde opvatting van de geschiedenis. Hieronder vinden wij voor allen de Dominikaan Pedro de SOTO. De Matthaeustekst was duister, oordeelt hij. Zo kon het gebeuren dat in de eerste tijd de positie der Kerkvaders niet zuiver was, noch eensgezind. AUGUSTINUS heeft dan de juiste oplossing gevonden. Dit werd dan op het *Concilium Milevitanum,* waar AUGUSTINUS bij was, kerkelijk uitgemaakt, en definitief bevestigd door INNOCENTIUS I [30]). Dit was in grote trekken het beeld dat de beste theologen zich over deze moeilijke vraag maakten op het Concilie te Trente. In alle geval voegden zij er beslist bij, waar onduidelijkheid heerst is het de plicht en de taak van de Kerk autoritatief in te grijpen. Vandaar het herhaalde beroep op de ,,sacri canones", zowel te Bologna als te Trente [31]).

Hier is dan eindelijk het vlak gevonden, waarop alle Concilievaders het eens kunnen worden. Wij zagen reeds, hoe te Bologna de loop der discussies onvermijdelijk deze richting uitging [32]). In 1563 vindt men een parallelle tendens terug bij de behandeling van andere canones over het Huwelijk [33]). Voor canon 7 staan wij voor een gelijke oriëntatie.

Buiten een historische grond voor deze ontwikkeling in de conciliaire ver-

---

[28]) *Scholastik* ibid., passim.

[29]) IX, 419-420.

[30]) IX, 409-410 en III, 578. Hij zegt hetzelfde in zijn werken: *Assertio catholicae fidei circa articulos confessionis Wittenbergensis,* Coloniae, 1555, (z.p.), in het hoofdstuk *De coniugio,* op het einde, en in *Tractatus de institutione Sacerdotis,* (ed. princeps, Dilingae, 1558), Lovanii, 1566, lect. 12 et 13, blz. 482v-495v. J. A. DELPHINUS O.M.C., die bij de twee eerste vergaderingen van Trente aanwezig was, zegt hetzelfde, en legt ons meteen een uitdrukking uit, die wij nog dikwijls zullen ontmoeten, in *De Matrimonio et Coelibatu libri duo,* Camerini, 1553, I, blz. 18-19. Resumerend zegt hij dan: ,,Ex doctrina igitur Apostolorum, Evangelij, Augustini, Innocentii et Milevitani Concilii perspicuum habemus ... et confirmavit ecclesia (Augustinum) *evangelica sane, atque Apostolica authoritate.*" ibid., 19.

[31]) Voor Bologna is het meest typische geval de formulering van een vraag, die op 2 September 1547 aan een Bijzondere Vergadering door kard. del MONTE wordt gericht: ,,Verum quoad ipsum matrimonium sunt duo articuli illi, de quibus canones formati adhuc non sunt, cum habere videantur aliquas difficultates; ideo super eis prius audire cupimus sententias Patrum, quid eis videlicet videatur, an relinquendi ut non necessariae quaestiones evitentur etiam inter catholicos, *decisioni iuris communis* (*sunt enim ambo in iure decisi*) ... Het gaat nl. over de geheime huwelijken en de echtscheiding in geval van echtbreuk, VI, 402, 7-14. Voor Trente is de belangrijkste getuigenis, dat van de SARA, die ongeveer de stelling van CATARINO had verdedigd: ,,His subnectam secundam conclusionem: In dubiis recurrendum est *ad determinationem Ecclesiae* ..., Tertia conclusio: Aliquando licuit dubitare de hac propositione, ..., *post determinationem Ecclesiae* ne tantillum quidem dubitare licet." IX, 420, 31. Zie ook voor de SOTO v.a. blz. 370 en blz. 371 noot 46.

[32]) *Scholastik* 27 (1952) passim, en besluit blz. 555-556.

[33]) *Scholastik* 25 (1950) blz. 496; 499-504 voor canon 8; 510-512 voor canon 6. *Scholastik* 26 (1951) blz. 195-201 voor canon 4, 203-204 voor de geheime huwelijken, 208-209 voor canon 3, en 210-217 voor canon 12.

handelingen, liggen er nog dogmatische redenen voor. Het behoort juist tot de goddelijke opdracht van de Kerk richting te geven, vooral waar onzekerheid aanwezig is, en heel bepaald, de H. Schrift authentisch te interpreteren [34]). Daarbij werd juist dit goddelijk recht van de Kerk door de Reformatoren het hevigst aangevallen [35]).

Daar Trente nu uitsluitend was verenigd om de „quaestiones necessariae" tegen de „Lutherani" op te lossen [36]), werd dan ook van uit deze laatste beschouwing *het vlak* bereikt, waar men dezen *het zuiverst kon weerleggen*.

De Kerk alleen heeft het recht, dit geheel van religieuze waarheden, die tot ons heil moeten strekken, en dus tot de fundamentele ordening van het christelijke leven bijdragen, aan hare gelovigen autoritatief voor te dragen. Nu is het van zeer grote betekenis er steeds rekening mede te houden, dat juist dit complexe geheel van religieuze waarheden : goddelijk geopenbaarde waarheden, zoals wij nu zeggen, maar ook de „conclusiones theologicae", en de *algemene* kerkelijke voorschriften en tradities, die deze als een beschuttende schaal omgeven, dat dit hele complex toen tot de „fides" en de „fidei dogmata" behoorde [37]). Wie zich aldus tegen dit gezag „contumaciter" verzette, en „pertinaciter" deze waarheden niet aanvaardde, was dan ook in de bredere betekenis, die dit woord toentertijd had, een ketter, een „haereticus" [38]).

Een incident, dat Pedro de SOTO op 17 Februari bij het einde van zijn voordracht verwekte, geeft ons een nieuwe gelegenheid om nogmaals hierop terug te komen. Wij zagen het reeds, dat de theologen eigenlijk aan het werk waren gesteld over het Huwelijk, omdat het Concilie in een jammerlijke slop was geraakt nopens de vraag van de rechtsmacht der bisschoppen, en het wezen van de Residentieplicht [39]). Terwijl de dikwijls al te langdradige uiteenzettingen der theologen op de vergadering drukte, bleef het

---

34) Diego de SARA steunt er op : „facta sanctorum multum conferre ad intelligendum Dei veritatem" IX, 419, 31, en dat hij vooral de Kerk bedoelt, zie ibid., 420, 33. Voor de SOTO, zie o. blz. 370-371.

35) *Scholastik* 25 (1950) 495-496, en 27 (1952) 529-530.

36) *Scholastik* 27 (1952) 541-542. H. LENNERZ, *Das Konzil von Trient und die theologische Schulmeinungen*, in *Gregorianum* 4 (1923) 38-52. Zie boven noot 31 over deze terminologie bij kard. del MONTE.

37) *Scholastik* 27 (1952) 542-543. Zie vooral A. LANG, *Der Bedeutungswandel der Begriffe „fides" und „haeresis" und die dogmatische Wertung der Konzilsentscheidungen von Vienne und Trient, in Münchener Theol. Zeitschr.*, 4 (1953) 133-146. Vroeger reeds : *Die Gliederung und Reichweite des Glaubens nach Thomas von Aquin und den Thomisten. Ein Beitrag zur Klärung der scholastischen Begriffe fides, haeresis und conclusiones theologicae*, in *Divus Thomas* 20 (1942) 207-231, 335-346 en 21 (1943) 79-97, en, *Die conclusio theologica in der Problemstellung der Spätscholastik*, ibid., 22 (1944) 259-290.

38) A. LANG, *Münch. Theol. Zeitschr.* op. cit., 146-147. Wij hebben een artikel hierover in voorbereiding : *Réflexions sur l'anathème*.

39) Zie hoger blz. 363. Eg. FOSCARARI heeft op 4 Februari alle moed verloren. „Mercoledì ... il Cardinale di Mantoa pietosissimente raccontò lo stato nel quale si ritrovano le cose ..." Na het begin van de discussies te hebben aangekondigd over het Huwelijk, besluit hij : „Io desiderarei di potere sperare qualche buona cosa, ma dogliomi di perdere ogni di più la speranza ..." *Arch. Gregor. Univ.*, Codex 676, fol. 93r-v.

interesse en de spanning elders [40]). Daarom konden ook de theologen niet altijd van het „geladen" onderwerp afblijven, vooral een de SOTO, die het tot zijn heilige plicht beschouwde, de Concilievaders te wijzen op hun grote verantwoordelijkheid in deze kwesties [41]). Wanneer dus de SOTO bij het slot van zijn voordracht overschakelde op de Residentieplicht, gaf dit ook vonken, die echter voor ons zeer interessant zijn. De *Akten* laten natuurlijk het incident onvermeld, niet echter de verschillende correspondenten, die hun onderscheiden opdrachtgevers buiten Trente moesten op de hoogte houden van de gebeurtenissen aldaar. Zo schrijft Mgr Ludovico BECCADELLI, bisschop van Ragusa: „SOTO besloot, dat het Concilie in alle geval een einde moest maken aan de beweringen van enkelen — hij had juist CAJETANUS en ERASMUS vermeld [42]) — nopens de scheiding van de vrouw wegens echtbreuk, en daarom bepalen *volgens het gebruik van de Kerk*, dat in geen geval, ook niet om die reden, noch de vrouw, noch de man, mogen hertrouwen. Het behoort immers tot de voornaamste opdracht van het Concilie die zaken *te bepalen*, welke „pertinent ad mores", veel meer dan *metaphysische en abstracte speculaties*, om alzo de volkeren te verlossen van zonde en onwetendheid" [43]). Dat de SOTO dit „determinare" en „statuire" van een concreet kerkelijk voorschrift, uitdrukkelijk bedoelt als een conciliaire canon, blijkt wel uit de toepassing, die hij onmiddellijk hiervan maakt op de Residentieplicht [44]). Muzio CALINI, aartsbisschop van Zara, voegt er een beschouwing aan toe, die rechtstreeks op onze vraag betrekking heeft. „Want *dit artikel van het geloof* behoort niet tot de speculatie, maar tot de daad en de goede christelijke levensordening" [45]). Op duidelijke wijze wordt hier „artikel van

---

[40]) Eén voorbeeld, waarin Muzio CALINI de stemming typeert! „Ma bisogna ascriver questa brevità a mancamente di suggetto, salvo se non volessi cura di scrivere a V.S. Ill. quello que questi Teologi dicono nelle loro dispute, che sarebbe un'opera infinita e tediosa al mondo." 22 Februari, in BALUZE-MANSI, op. cit., IV, blz. 298B. Zie volgende dag op blz. 298B. Eg. FOSCARARI op 4 Maart, ibid., fol. 99v. Hetzelfde met Carlo VISCONTI, BALUZE-MANSI op. cit., III, passim, „e ne restano ancor sette da dire di questa seconda classe . . . !" blz. 443A.

[41]) Op 20 April 1563 zou hij te Trente sterven. In zijn ziekte bezwoer hij nog de Paus dat deze de Residentieplicht duidelijk zou bepalen, het goddelijk recht der bisschoppen en het primaat: „. . . Ego igitur vivens et moriens, testor Sanctitatem Tuam superiorem esse omnibus conciliis, nec posse ab eis ullo modo iudicari!" C. GUTIÉRREZ, op. cit., 1003.

[42]) IX, 410, 6-8, en III, 578, 19.

[43]) „e statuire secondo *il rito* della Chiesa, . . . dicendo, che queste cose, che „pertinent ad mores", toccava principalmente al Concilio determinarle, più che le cose metafisicale, ed in astratto . . ." L. MORANDI, *Monumenti di varia Letteratura tratti dai Manoscritti di Monsignore Ludovico Beccadelli*, Bologna, 1804, II, blz. 67.

[44]) „. . . , e venuto in fervore, disse: perdonatemi, Signori, il medesimo dico della Residenza, la quale siete tenuti di *determinare*; altrimente sarete cagione delli peccati presenti, e futuri, che circa ciò si faranno, e dirà di voi il Signore: sinite abire, caeci sunt, et duces caecorum; e quì si tacque." Ibid., 67. Zie ook Carlo VISCONTI, op. cit., III, 441A.

[45]) „Parlò lungamente e bene . . . , benchè alcuni si sentirono commuovere da quello che aggiunse . . . , perciocchè avendo confortato i PP. non mancassero di definire che il Matrimonio è un legame talmente indissolubile, che non si poteva per niuna causa dissolvere vivendo l'uno e l'altro dei conjugati; conciosicchè *questo articulo di fede* apparteneva non a cosa di speculazione, *ma di azione et di buona disciplina Christiana*. Aggiunse poi, mosso

het geloof" gedacht, niet om zijn „dogmatische en goddelijk geopenbaarde zekerheidsgrond", maar van uit de verplichting om de volledige leer van de Kerk in het dagelijkse leven tot uiting te brengen, dus in zijn „subjectieve geloofsverplichting", zoals A. LANG het uitdrukt [46]).

Daarom is het van uitzonderlijk belang bij de besprekingen rond de argumenten uit de Traditie, eerst te wijzen op die getuigenissen, die voor de theologen en de bisschoppen van het Concilie, het ondubbelzinnige bewijs leverden, dat de Kerk in zake de echtscheiding na echtbreuk beslist partij had gekozen voor de strengere interpretatie van MATTHAEUS. In een volgend deel zullen wij dan kunnen zien, welke moeilijkheden zij tevens in de canonische traditie hebben ontmoet.

III. De vaste rechtspraktijk van de Westerse Kerk

Over dit positieve deel hoeven wij niet zo uitvoerig uit te weiden. Voor ons opzet volstaat het te wijzen op de authentische leer van de Kerk, *zoals het Concilie deze zag* [47]). Canon 7 zal immers luiden: „Si quis dixerit *ecclesiam errare*, cum docuit et docet iuxta evangelicam et apostolicam doctrinam...." Het heeft zijn belang hierbij te laten opmerken, dat met deze laatste woorden wordt verwezen naar het *Milevitanum* en het besluit in het

---

da un fervore di spirito: E però, PP., se desiderate all' offizio vestro sodisfare..." BALUZE-MANSI op. cit., IV, 297B.

[46]) *Münch. Theol. Zeitschr.*, op. cit., blz. 134-135. Wil men nog een bewijs, dat SOTO echt op dit plan denkt, en niet op het onze van de „fides divina et revelata", dan moeten wij maar zien, hoe en waarom hij CAJETANUS afkeurt: „Respondit ad id, quod Caietanus contra hanc veritatem dicit, *negans decreta Pontificum, quod nullo modo fieri debuisset*. Nam Romanorum Pontificum diffinitiones reiici non possunt, cum praesertim accedit universalis ecclesiae consensus, ut in casu nostro." IX, 410, 6. Zo ook in zijn klein werkje, *Assertio Catholicae Fidei* op. cit.: „Quos si aliquando, aut a quibusdam hoc in dubium fuerit versum, aut contrarium etiam ut verius habitum, hoc tamen iam *ita certa definitione Ecclesiae firmatum est*, ut de eo nullo catholico liceat dubitare." In cap. *De Repudio*, einde. Niets echter over een goddelijke Openbaring, als objectieve grond voor deze „fides"!

[47]) Wij kunnen onmogelijk bij elke tekst heel de historische achtergrond weer oproepen. Dit werk is trouwens grotendeels volbracht. De klassieke studies van J. FREISEN, *Geschichte des kanonischen Eherechtes*, Tübingen, 1888, vooral IV. Abschnitt, blz. 769vv.; O. D. WATKINS, *Holy Matrimony*, London, 1895, chap. VII, blz. 151vv.; I. FAHRNER, *Geschichte der Ehescheidung im kanonischen Recht*, I. Teil, Freiburg, 1903 behouden nog steeds hun waarde. Zo ook voor de Oosterse Kerken bij J. ZHISHMAN, *Das Eherecht der Orientalischen Kirche*, Wien, 1864, vooral IV. Teil, blz. 729vv., en Nik. MILASCH, *Das Kirchenrecht der Morgenländischen Kirche nach den allgemeinen Kirchenrechtsquellen und nach den in den Autokephalen Kirchen geltenden Spezial-Gesetzen*, 2. verbesserte Aufl., Mostar, 1905, IV, 3, V. Die Ehetrennung, ♮ 200-202, blz. 629-641. Bij de modernen hebben wij de soms pikante A. ESMEIN, in een tweede editie aangevuld door R. GÉNESTAL en J. DAUVILLIER, *Le Mariage en droit canonique*, Paris, 1929-1935, tome II, chap. II, blz. 48vv., en de o.i. al te brave G. H. JOYCE, *Christian Marriage. An historical and doctrinal Study*, London, 1933, chap. VII-IX, blz. 269vv. Verder: J. DAUVILLIER, *Le Mariage dans le droit classique de l'Eglise depuis le décret de Gratien (1140) jusqu'à la mort de Clément V (1314)*, Paris, 1933, III, I, III, blz. 279-284. Wij konden niet bereiken H. PORTMANN, *Wesen und Unauflöslichkeit der Ehe in der kirchlichen Wissenschaft und Gesetzgebung der XI. und XII. Jahrhunderts*, Emstetten, 1938. Voor de Vaders blijft A. OTT, op. cit. blz. 6vv. zeer goed.

Decretum Gratianum van de C. 32 qu. 7 : „An vivente dimissa, aliam possit accipere" [48]). Daar het *Decretum* samen met de *Decretalia* het toenmalige *Corpus Iuris Canonici* vormde, zijn wij meteen ingeleid in de „sacri canones".

1. Enkele theologen en bisschoppen dragen de *Canones Apostolorum* voor. Deze *Canones*, en het groter werk, waaraan zij in vroeger tijden werden toegevoegd, de *Constitutiones Apostolicae* [49]), waren in 1563 een uiterst actueel en in zekere zin omstreden probleem [50]). Francesco TORRES, pauselijk theoloog op het Concilie, en de bisschop van Ostuni, G. C. BOVIO, beweerden beiden in hun uitgave, dat deze teksten teruggingen tot Clemens I [51]), Martín PÉREZ verbond ze met de oudste Christenheid [52]), en

---

48) „Illud Gregorii sacris Canonibus, immo *Evangelicae et Apostolicae doctrinae* penitus invenitur adversum." In C. 32 qu. 7 IV ♮ 1 ; *Corpus Iuris* (ed. Friedberg), I, 1145. Zie ook de inleiding op de volgende similaire casus in C. 33 qu. 1 : An propter impossibilitatem coeundi, a viro suo aliqua sit separanda : „Quod autem . . . non possit, auctoritate Evangelica et Apostolica probatur . . ." nl. Matth. 19, 9 en Rom 7, 2 ; I Kor 7, 4. „Evangelica itaque et Apostolica auctoritate prohibetur mulier a viro suo discedere, nisi ob causam illam cunctis notissimam : . . ." nl. de echtbreuk, in *Corpus Iuris*, I, 1148-1149. Verg. noot 30, en onderaan noot 56.

49) *Constitutionum Apostolicarum libri VIII*, in F. X. FUNK, *Didaskalia et Constitutiones Apostolicae, Paderbornae*, 1905, I, blz. 1vv. Het laatste hoofdstuk 47 van boek VIII bevatte 85 canones, die *Canones Apostolorum* werden genoemd, of ook *Epitome*. Zie B. ALTANER, *Patrologie*, Freiburg, 1951³, blz. 43-44 met bibliographie.

50) Gedurende dit jaar 1563 verscheen in „officina Jordani Zileti" een uitgave van de *Constitutiones*. Het eerste deel in het Grieks, is de „editio princeps" van Francesco TORRES, pauselijk theoloog op het Concilie (de latere TURRIANUS S.J.), naar drie Hss. waarvan twee hem gegeven waren door een bekende bibliophiel en Concilielid, Antonio AGUSTÍN, bisschop van Ilerda in Spanje. Het tweede deel is een Latijnse vertaling bezorgd door G. C. BOVIO, bisschop van Ostuni. BOVIO wijst erop in zijn *Epistola nuncupatoria*, dat het gebruik van deze teksten op het Concilie hem aangezet heeft nu de hele tekst te vertalen : „ . . . tum recitata a nonnullis in conventu Patrum ex Clementis libris verba, valde ad id, quod tunc agebatur, apta, . . ." Deze vertaling was opgedragen aan de Legaten te Trente. F. X. FUNK, *Die Apostolischen Konstitutionen*, Rottenburg, 1891, 366-368, en, *Disdaskalia*, op. cit., blz. I, blz. XXvv. De uitgave van BOVIO was ondertussen naar Rome gestuurd, waar het door kardinaal ALESSANDRINO (Michele GHISLIERI O.P.), de latere Pius V, in zijn bevoegdheid van Groot Inquisitor op de nieuwe *Index* was geplaatst. In feite waren vooral de *Constitutiones*, minder de *Canones*, ook vroeger verschillend beoordeeld. Zie hierover bij FUNK, *Disdaskalia*, II, 14-39 en 40-50. B. ALTANER ziet er Ariaanse invloeden in uit Syrië, en dateert ze rond 380 ; op. cit., 44. Ook op het Concilie waren sommige Vaders er tegen. Door tussenkomst van BOVIO, M. PÉREZ, E. FOSCARARI, A. AGUSTÍN e.a. werd zijn uitgave, na een nieuw onderzoek in Trente, weer van de lijst geschrapt. THEINER, *Acta Concilii Tridentini*, Zagrebiae, 1874, II, 576. Over de brief van de Legaten naar Rome op 20 Februari, die vergezeld was van een lovend rapport, zie SUSTA, op. cit., IV, 255-256, en L. PASTOR, *Geschichte der Päpste*, Freiburg, VII, 1920, blz. 300 noot 5. De inspanning van TURRIANUS en BOVIO was zeker ook bepaald door de houding der Protestanten die de authenticiteit van deze Canones verwierpen. Zie *Ecclesiastica Historia* . . . per aliquos . . . viros ex urbe Magdeburgica, Basileae, 1559. I, Centuria I, II, cap. VII, 544-545.

51) Διαταγαὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων διὰ Κλήμεντος τῶν Ῥωμαίων ἐπισκόπου τε καὶ πολίτου καθολικὴ διδασκαλία, luidt de titel van Fr. TORRES. Voor BOVIO, zie zijn *Epistola Nuncupatoria*, en zijn *Praefatio*, ed. cit., Venetiis, 1563.

52) „Apostolicas Traditiones eas voco, quae antiquissimi scriptores catholici ab Apostolis derivatas esse agnoscunt, vel quae tanta antiquitate pollent, ut fere in ipsa nascente Ecclesia servarentur, etiam si nulla exstat in Scriptura memoria." in *De Divinis, Apostolicis, atque*

oordeelde, dat „zij niet minder moesten geacht worden als de H. Schrift zelf" [53]).

Uit deze *Canones* citeren enkele theologen en bisschoppen canon 48 (ook als canon 47 vermeld), waar de excommunicatie wordt uitgesproken tegen iemand, die een tweede huwelijk aangaat na zijn echtscheiding [54]).

2. Daarop volgen enkele getuigenissen gehaald uit het *Decretum Gratianum*. Eerst komt canon 9 van het Spaans Concilie van Elvira [55]). Daarna de zo dikwijls vermelde en besproken canon uit het Concilie van Mileve, in feite canon 8 uit het 11de provinciaal Concilie van Carthago in het jaar 407 [56]).

De grote aandacht, die aan deze canon, zowel te Bologna [57]), als nu te Trente, werd besteed, schijnt ons vooral te wijten aan zijn gelukkige formulering, die ook het *Decretum Gratianum* heeft beïnvloed [58]), aan het feit ook, dat men, bedrogen door de *Hispana* van ISIDORUS MERCATOR, die daarenboven toen nog door enkelen voor de h. ISIDORUS van Sevilla werd versleten, AUGUSTINUS op dit Concilie aanwezig dacht, en tevens meende, dat INNOCENTIUS I het uitdrukkelijk goedgekeurd had [59]). Deze canon was voor het Concilie als de officiële goedkeuring door de Kerk van de Augustinische

---

Ecclesiasticis Traditionibus, deque Authoritate earum ac Vi sacrosancta Adsertiones, Parisiis, 1562, Adsert. decima, blz. 338r. „Quamobrem in magna semper auctoritate fuerunt, idque merito apud omnes patres ecclesiasticos, praecipue autem orientales, ibid., blz. 241v, wat ALTANER voor de Oosterse Kerk niet aanvaardt, loc. cit. Hiertegen MILASCH, op. cit., 81-83 en 161 noot 7.

[53]) „Non minus audiri debent ac ipsa Scriptura!" ibid., blz. 338r. Zie verder noot 116, de reserves, die ook de AYALA maakt.

[54]) „Si quis laicus uxorem suam expellens aliam duxerit, aut ab alio dimissam, excommunicetur." FUNK, op. cit., I, 579, 14. Aldus DEMOCHARES, IX, 411, 24, J. HUGON, 415, 4, ROSSANENSIS, 649, 8 en QUINQUEECCLESIENSIS, III, 697, 1.

[55]) *Concilium Liberitanum*, of ook *Illiberitanum* genaamd. Canon 9 luidt: „Fidelis foemina, qui adulterum maritum reliquerit fidelem, et alterum duxerit, prohibeatur, ne ducat; si autem duxerit, non prius accipiat communionem, quam is, quem reliquerit, de seculo exierit, nisi necessitas infirmitatis dare compulerit." MANSI, II, 7, en ook c. 8 C. 32 qu. 7; *Corpus Iuris*, I, 1142. Zie hierover bij ESMEIN, II, 60-61, WATKINS, 216-217, en JOYCE, 306-307. Aldus DEMOCHARES, IX, 411, 26, J. HUGON, 415, 5, ROSSANENSIS, 649, 15 en Abbas LUNAEVILLAE, 704, 4.

[56]) Cap. 8 van het 11de Carthaags Concilie. Zie DTC., X, 1753vv. en HEFELE-LECLERQ, *Histoire des Conciles*, Paris, II, 156-158. „Placuit, ut *secundum evangelicam et apostolicam disciplinam* neque dimissus ab uxore, neque dimissa a marito alteri coniungatur, sed ita maneant, aut sibimet reconcilientur. Quod si contempserint, ad poenitentiam redigantur; *in qua causa legem imperialem petendum èst promulgari.*" HARDUINUS, I, 1222 sub 17, en c. 5 C, 32 qu. 7; *Corpus Iuris*, I, 1141. GRATIANUS had de laatste cursief gedrukte zin weggelaten. Aldus P. SOTO, IX, 410, 3; DEMOCHARES, 411, 27; J. HUGON, 415, 4; GUERRA, 418, 20 en bij de bisschoppen, PACTENSIS, 658, 9; COLUMBRIENSIS, 673, 12; ROSSANENSIS, 649, 13 en LEGIONENSIS, III, 701, 25.

[57]) *Scholastik* 27 (1952) blz. 527, 537, 539, 543, 547, 550 en 552.

[58]) Zie boven noot 48.

[59]) In de *Hispana* van „ISIDORUS MERCATOR" waren verschillende Afrikaanse canones onder de titel *Concilium Milevitanum* bijeengebracht. Deze reeks canones was ondertekend door AURELIUS en AUGUSTINUS. P. HINSCHUS, *Decretales pseudo-isidorianae et capitula Angelrami*, Lipsiae, 1863, 318. In de *Codex canonum Ecclesiae Africanae* was deze tekst tevens gevolgd door een brief van het Concilie aan INNOCENTUS I, en een antwoord van de

exegese van MATTHAEUS. De Fransen zullen vooral, in hun voorliefde voor het oude conciliaire recht tegenover de pauselijke *decretalia*, met deze canon rekening houden bij de correctie van canon 7 [60]). De formulering echter van het eerste deel was zo treffend, dat niemand er over gedacht heeft, ook niet de meest vitterige Concilievaders, aandacht te vragen voor een zekere bekentenis van onmacht, die in het tweede deel schuil gaat. De keizerlijke wetgeving, en dus ook de openbare zeden, waren nog op verre na niet gekerstend. Nu de tekst was ook niet volledig opgenomen in het *Decretum Gratianum*.

3. Nevens het *Milevitanum* wordt ook herhaaldelijk gewezen op het *Decretum pro Armenis* uit het oecumenisch Concilie van Firenze [61]). Wij vinden er ten slotte kort in samengevat het voornaamste uit de dogmatische leer van de theologen op het Concilie. De formulering had trouwens, ook weer van de Franse kant uit, en om dezelfde reden, invloed gehad op bepaalde correcties van onze canon gedurende de vergaderingen te Bologna [62]).

4. Dit zijn de voornaamste teksten, die vooral naar voren werden gebracht. Werden verder nog aangehaald canon 10 van het eerste Concilie van Arles in 314 [63]), het zgn. Afrikaanse Concilie van Carthago [64]), de

---

Paus. HARDUINUS, I, 1215-1224 en 1028-1030. In deze collectie was onze canon de 17de. In feite had ISIDORUS canones uit andere Concilies samen verbonden met het grote Afrikaanse Concilie van 418 tegen de Pelagianen. Ondertussen begrijpt men het belang, dat men te Trente aan dit „Concilie", zoals het dan feitelijk toen voorlag, moest hechten. Zie b.v. COLUMBRIENSIS (Diego de LEÓN O.Carm., een geleerde theoloog en kenner van het Grieks en het Hebreeuws ; zie C. GUTIÉRREZ, 290-295): „6 maneat, ut iacet, cum anathemate, quia hoc decrevit concilium milevitanum, quod *habet vim concilii generalis*, ratione confirmationis," IX, 673, 12 en P. SOTO in *Assertio catholicae fidei*. op. cit., (z.p.). „. . . . denique concilium Milevitanum, cui etiam Augustinus interfuit." cap. *De repudio*, einde. Zo ook Fr. TURRIANUS, *Adversus Magdeburgenses Centuriatores pro Canonibus Apostolorum, et Epistolis Decretalibus Pontificum Apostolicorum Libri quinque*, Coloniae, 1573, V, cap. 10, blz. 559. Wil men zien in welke vorm al deze documenten (canones en brieven) in de XVIde eeuw in hun geheel voorlagen, dan consultere men de *Quinta Centuria Ecclesiasticae Historiae*, partim in urbe Magdeburgica, partim in Academia Jenensi contexta, Basileae, 1562, Cap. IX, 835-849. „Convocata fuit eadem occasione, qua Carthaginensis. . . . . si vera est indicatio *in volumine magno Conciliorum*. Nam litterae synodales ad Innocentium eius rei non meminerunt." ibid., kol. 835.

[60]) Zie ons volgend artikel in *Scholastik* over de juiste inhoud van de canon voorgesteld door de kardinaal de Guise, IX, 687, 8.

[61]) „Tertium indivisibilitas matrimonii, propter hoc quod significat indivisibilem coniunctionem Christi et Ecclesiae. Quamvis autem ex causa fornicationis liceat tori separationem facere, non tamen aliud matrimonium contrahere fas est, cum matrimonii vinculum legitime contracti perpetuum sit." Denzinger n. 702. Aldus DEMOCHARES, IX, 411, 28 ; M. GUERRA, 418, 24 ; PACTENSIS, 658, 9 ; COROSOPITANUS, 672, 28 en LEGIONENSIS, III, 701,25.

[62]) *Scholastik* 27 (1952) 552vv.

[63]) „De his qui coniuges suas in adulterio deprehendunt . . . consilium iis detur, ne viventibus uxoribus suis, licet adulteris alias accipiant." HARDUINUS, *Conciliorum Collectio maxima*, I, 265 ; H. Th. BRUNS, *Canones Apostolorum et Conciliorum*, Berolini, 1839, II, 108. Niet te verwarren met de canon 24 van het volgend Concilie van Arles : FREISEN, 771 noot 4, en ESMEIN, II, 61-62. JOYCE, 307-308. Droegen het voor ALMERIENSIS, IX, 721, 31, en Abbas LUNAVILLAE, III, 704, 3.

[64]) Het gaat eigenlijk over canon 69 van de *Statuta ecclesiae antiqua*, nl. een systema-

zgn. Zesde Synode van Constantinopel[65]), en ook een tekst uit het derde Lateraans Concilie in 1179[66]).

5. Samen met de Concilies hebben de authentische uitspraken, of „decretalia" van de Pausen hun primaire betekenis in het vastleggen van de juiste leer van de Kerk. Bij dezen vonden de theologen en de bisschoppen van het Concilie, naast sommige aarzelingen, een steeds vaster wordende leer. Een tekst uit de tweede brief van de PSEUDO-EVARIST had de theologen reeds verscheidene malen de gewenste gelegenheid gegeven de Residentieplicht samen met de onverbreekbaarheid van de huwelijksband te verbinden. De uitspraak, die nog altijd door enkelen, als TURRIANUS, zonder aarzelen aan EVARISTUS I (97-105) werd toegeschreven, liet niets te wensen over aan duidelijkheid[67]). INNOCENTIUS I als tijdgenoot van het *Milevitanum*, (401-407) bleef echter in dezen de kroongetuige[68]).

6. Met het meer algemeen geformuleerde principe van LEO I, het decreet, dat GRATIANUS op naam van GREGORIUS DE GROTE plaatst, en de *decretalia* van ALEXANDER III en INNOCCENTIUS III, hebben wij de reeks van pauselijke getuigenissen voor de onverbreekbaarheid van het huwelijk, zoals de leden van het Concilie ze mochten vinden in het toenmalige *Corpus Iuris*[69]). Bij

---

tische collectie van canones uit de 8 Afrikaanse Concilies tussen 348 en 419, opgesteld in Spanje rond 542. Zie hierover P. R. KURTSCHEID, *Historia Iuris Canonici*, t. I, *Historia Fontium et Scientiae Iuris*, Romae, 1943, blz. 92-93, 96-97 en 104-106, en H. LENNERZ, *De Ordine*, Romae, 1947, n. 90, blz. 50-51. HARDUINUS, I, 983. Elke bisschop, die „sciens ordinaverit clericum eum, qui viduam aut repudiatam uxorem habuit aut secundam," wordt het recht tot het wijden van priesters ontnomen. Geciteerd in de lijst van ROSSANENSIS, IX, 649, 14.

[65]) Dikwijls werd die vergissing begaan voor de Synode van Quinisexta in 692, canon 87 ; MANSI, XI, 979 : „Quae maritum reliquerit, est adultera, si venerit ad alium." en verder „Qui legitime sibi datam uxorem relinquit, et aliam ducit, e Domini sententia est adulterii iudicio obnoxius". Op de lijst van ROSSANENSIS, IX, 649, 12 en op de IIaCG geciteerd door ASTURICENSIS, 716, 34 en LEGIONENSIS, III, 701, 25.

[66]) Eigenlijk het *Appendix Concilii Lateranensis III* (1181-1191), een anonieme compilatie van de *decretalia* van Alexander III en zijn opvolgers. Zie hierover KURTSCHEID, op. cit., 173-174. MANSI, XXII, 252 en 291. Slechts geciteerd door M. GUERRA, IX, 418, 22—24.

[67]) „Sicut vir non debet adulterare uxorem suam, ita nec Episcopus Ecclesiam suam, id est, ut illam dimittat . . . Et sicut uxori non licet dimittere virum suum, ut alteri se, vivente eo, matrimonio societ, aut eum adulteret, licet fornicatus sit vir eius, sed iuxta Apostolum, aut viro suo reconciliari debet, aut manere innupta, ita Ecclesiae non licet . . . c. 11 C. 7 qu. 1; *Corpus Iuris*, I, 570. Deze tekst behoort bij de *Epistola secunda Evaristi*, uitgegeven door P. HINSCHIUS, op. cit., 90, en gedateerd rond 847 en 852. Zie een goede kritiek ten tijde van Trente in de *Secunda Centuria Historia Ecclesiasticae*, Basileae, 1554, cap. VII, 143-152, en antwoord van Fr. TURRIANUS, *Adversus Magdeburgenses Centuriatores*, Coloniae, 1573, II, cap. 1vv., blz. 153vv. Geciteerd door DEMOCHARES, IX, 411, 30 ; FORNIER, III, 583, 20 ; en de Abbas LUNAEVILLAE, IX, 737, 44.

[68]) Epistola tertia ad Exuperium episc. et episcopis in Toletana synodo constitutis, c. 6, n. 10 ; PL. 20, 500, en, Epistola ad Victricium episc., c. 14, n. 15 ; PL 20, 478. Zie FREISEN, 774-775 ; WATKINS, 337-338 en JOYCE, 316-318. Aangehaald door P. SOTO, 420, 4 ; J. HUGON, 415, 5 en ROSSANENSIS, 649, 9. FAHRNER citeert nog een andere brief aan Probus in c. 2 C. 34 qu. 1 ; *Corpus Iuris*, I, 1257-1258, op. cit., blz. 40-41. Verg. hoger noot 59 en 70.

[69]) LEO I in c. 1 C. 34 qu. 1 ; *Corpus Iuris*, I, 1256-1257 spreekt niet over echtbreuk. De zeer duidelijke tekst van GREGORIUS I in c. 22 C. 32 qu. 7 ; Corpus Iuris, I, 1146, werd nog

de laatste Paus las men een soort confirmatie van het *Milevitanum* [70]).

De meeste citaten worden voorgedragen door de theologen. De bisschoppen zullen vooral bekommerd zijn om de afwijkende uitspraken van enkele Pausen, waarover verder. Zo kan men gerust beweren, dat het Concilie een duidelijke rechtspraak voor zich had, waarop kardinaal Del MONTE reeds had gewezen te Bologna : „sunt enim ambo in iure decisi" [71]). Het lag zeker in de bedoeling van het Concilie, en vooral van de Legaten, van deze rechtspraak niet af te wijken.

Andrés CUESTA, bisschop van León, zou op 17 Augustus in een meesterlijke rede, die grote indruk maakte, de leer van de Kerkvaders en Concilies uiteenzetten en de meeste objecties weerleggen. Hij bleef trouwens, zoals wij in een volgend artikel zien zullen, zeer lang ijveren voor de strenge formulering van canon 7. De Legaten betreurden het ten zeerste, dat hij niet bij de eersten aan de beurt was gekomen. Dit zou, zo dachten verscheidenen althans, na de tussenkomst van de Venetianen, het verloop van de discussies merkelijk veranderd hebben [72]).

IV. Moeilijkheden uit het Kerkelijk Recht

Rond het einde van de besprekingen te Bologna maakte Kardinaal CERVINI a Santo Croce de Vaders het verwijt, dat hun antwoorden op de moeilijkheden uit de Traditie onvoldoende waren [73]). Wellicht hebben wij een resultaat bewaard van deze aanmaning tot diepere studie onder de vorm van een rapport opgedragen aan dezelfde Kardinaal, van de hand van Luigi LIPPO-

---

niet bij de werken van GREGORIUS gevonden. Zie FRIEDBERG in loc. cit., en MERKLE, III, 579, noot 14. ALEXANDER III in c. 9, X *De sponsalibus et matrimonio*, IV, 1 : *Corpus Iuris*, II, 663-664, en INNOCENTIUS III, c. 7 en c. 8, X *De divortiis*, IV, 19 ; *Corpus Iuris*, II, 722-724.

[70]) „Idem dicit Concilium Milevitanum cap. 16, quod ab Innocentio III epist. 37. confirmatur." P. SOTO, IX, 410, 3. In III 578, 19, worden onmiddellijk daarop de twee boven vermelde *decretalia* van INNOCENTIUS III vermeld. Zie ook COLUMBRIENSIS, 673, 12. Wij denken niet, dat een *uitdrukkelijke* confirmatie van het *Milevitanum* bij INNOCENTIUS III voorligt. Wel dacht men aan INNOCENTIUS I : zie noot 59.

[71]) Kard. Del MONTE belegde een aparte vergadering om te horen, of de Concilievaders wensten een speciale canon te maken met betrekking tot de geheime huwelijken en de echtscheiding in geval van echtbreuk, „an reliquendi ut non necessariae quaestiones evitentur etiam inter catholicos, *decisioni iuris communis* (sunt enim ambo in iure decisi), . . ." VI, 7-14. Zie *Scholastik* 27 (1952) 540vv.

[72]) In IaCG noteert Marco LAUREO enkel : „defenderat canonem sextum multis rationibus" IX, 665, 34. Op 19 Augustus echter schrijft Muzio CALINI : „ . . . siccome si sforzò di far chiaro, leggendo et essaminando i medesimi luoghi, di maniera io credo certo che se fosse stato de'primi a parlare, havrebbe fatto sostenere à molti PP. il giudizzio circa la domanda de'sopradetti Sigg. Oratori (Veneziani)." BALUZE-MANSI, op. cit., 328, overgenomen door FICLERUS in LE PLAT, t. VII, 2, blz. 386, die duidelijker vertaalt : „multi procul dubio iudicium *suum* de hoc sustinuissent . . .". Zie de *Acta* op 17 Augustus, IX, 720-721.

[73]) „Monet ut cogitarent, quid respondendum illis auctoritatibus doctorum, pontificum et conciliorum, qui videntur dicere per fornicationem rumpi vinculum matrimonii." VI, 535, 36.

MANO, hulpbisschop van Verona [74]). Zijn antwoorden op de verschillende objecties reiken niet verder dan wat in die tijd gemeenlijk gedacht werd. Hoe is het dan in 1563 gegaan?

Wanneer wij nu overgaan tot de behandeling van de moeilijkheden uit de Traditie, moeten wij bekennen, dat de meeste theologen en Concilievaders wetenschappelijk niet opgewassen waren tegen deze zware opdracht. Ook heden nog blijft het een delicaat werk, want de feiten en toestanden, naar de welke soms erg summier verwezen wordt, behoren bij een zeer complex historisch gegeven, sterk verschillend van het hunne en het onze. Vele aspecten uit deze evolutie blijven ons ook nu nog ondoorzichtig.

Bij het behandelen van de H. Schrift maken de theologen op het Concilie een duidelijk onderscheid tussen twee vragen, die wezenlijk verschillen. Mag men zich na een echtbreuk laten scheiden van de schuldige partij, en de tweede: mag men na deze scheiding hertrouwen met een andere, ook zo de eerste vrouw nog in leven is. Dit onderscheid, dat de meesten zelfs helder uitgedrukt zagen in MATTHAEUS [75]), wordt in de meeste oude documenten niet eens vermeld. Dikwijls citeren de oudere schrijvers, of paraphraseren zij een of meerdere teksten uit de Schrift. Het onderscheid tussen deze twee vragen, drong bij hen niet zo door, omdat de vraag naar een tweede huwelijk niet dringend gesteld werd. Een tweede huwelijk was immers in de eerste Christenheid voor vele kringen niet veel meer dan een „honesta fornicatio". Soms werd zij kordaat, als bij TERTULLIANUS veroordeeld. Verder stelde de vraag naar een tweede huwelijk zich niet voor de schuldige partij. De zeer strenge wetten van de christelijke Boete verboden o.m. voor lange tijd, en soms voor het hele leven, elk huwelijksgebruik.

Men moet ten slotte niet vergeten, dat de Kerk negen tot tien eeuwen heeft moeten arbeiden, voor zij klaar was met haar eigen huwelijksrecht, en bij machte was dit op te leggen aan de intussen geheel gekerstende westerse wereld. Intussen moesten de christenen leven in een maatschappij, die nog voor een groot deel gebouwd was op elementen van het Rabbijnse, het Romeinse, het Byzantijnse, en later het Germaanse huwelijksrecht. Wetten alleen volstaan niet. „Quid sunt leges sine moribus!" Veel meer nog: de maatschappelijke, culturele en politieke strukturen moeten er voor open staan. Zo kon het niet anders, of de wetgeving van de Kerk was gedurende eeuwen zuiver disciplinair, en moest zij daarenboven in vele gevallen begrijpend en verdraagzaam optreden, zowel tegenover de nu eenmaal vaststaande gewoontes en gebruiken, als tegenover de Staat.

Buitendien blijft het voor een mens altijd erg lastig zich een sterk verschillende mentaliteit in te denken, vooral wanneer de woorden — meestal gaat het over Latijnse teksten — dezelfde zijn gebleven. Voor men het weet,

---

74) *De Matrimonio ad Cardinalem S. Crucis legatum,* XIII, 60-72, met enkele eigenhandige aantekeningen van CERVINI.

75) „der gewöhnliche Ausweg, die Exzeption nur zum ersten Glied zu ziehen." A. OTT, 148. Gewoonlijk werd bij *Matth* 5, 32 „excepta fornicationis causa" alleen gedacht aan 5, 32a. Evenzo bij *Matth.* 19, 9, waarbij het eerste „moechatur" een speciale vertaling krijgt.

heeft men reeds onder die zo bekende woorden begrippen geschoven, die ons weliswaar evident lijken, maar dikwijls in een vroegere tijd nog niet zo scherp bepaald waren, als nu het geval is na jaren denken en schrijven.

Onze zaak is het precies na te gaan, *wat die getuigenissen uit vroeger eeuwen voor de Concilievaders betekenden.* Hoe stonden *zij* ervoor? Hier komt voor hen een nieuwe moeilijkheid. Zij vonden deze teksten meestal buiten hun normale contekst voorliggen, als excerpten en citaten in de *Catenae,* bij LOMBARDUS en zijn commentatoren, in de zeer verspreide *„Collectiones Juris",* waarvan de voornaamste het *Corpus Iuris Canonici* was, en bij de Dekretisten en Dekretalisten. Daarom spreken zij ook zo dikwijls van de „sacri canones". Dit was de echte historische contekst, waar zij vóór stonden. Zelden geven zij zich de moeite in te gaan op de historisch-kritische vragen, die wij als van zelf stellen bij elk document uit een vroegere beschaving en tijd. Zo grijpen zij ook, als vanzelf, wanneer zij naar een oplossing zoeken, naar logische of juridische distincties, die niet altijd passen op de teksten, die zij onder handen nemen.

Nochtans was ook op dat ogenblik een bres geslagen in die typische zelfzekere cultuurbeslotenheid van een bepaald scholastisch en juridisch denken. Verscheidenen onder de Concilievaders hadden Grieks en Hebreeuws gestudeerd. Men begon uit te zien, niet meer naar *Catenae,* maar naar zelfstandige Vaderuitgaven. Is het niet opvallend, dat juist in diezelfde tijd, zowel de Schriftuurteksten, als de getuigenissen uit de christelijke Oudheid met andere ogen gelezen worden. En heel speciaal, wat ons geval betreft, hebben juist voor Trente drie hoogstaande geleerden, ERASMUS, CAJETANUS, en Ambrogio CATARINO hypothesen naar voren gebracht, die juist steunen op een groter *gevoel* voor historische revolutie en relativiteit tevens, ook al hebben zij nog niet het juiste historisch *inzicht* gevonden [76]).

Een laatste bemerking. Het „divortium" verstaan deze drie, samen met allen uit hun tijd, en de Vaders op het Concilie, als een scheiding *uitgesproken* door een kerkelijke autoriteit, de Paus of de lokale bisschop [77]). Hierin verschillen zij alle drie in wezen van LUTHER en de andere Reformatoren [78]). Het heeft zijn groot belang dit steeds voor ogen te houden. Wanneer het Concilie van Trente zich verzet tegen deze „beweging tot echtscheiding", als men zo spreken mag, dan is het allereerst, omdat de Reformatoren het huwelijk willen onttrekken aan de rechtmatige en veilige rechtsmacht van de Kerk. De huwelijksband wordt voorzeker, zo menen de meesten [79]), door

---

[76]) Zie boven noot 27. Wij hebben de ideeën van deze drie auteurs, en hun veroordeling door Leuven en Parijs behandeld in *Scholastik* 27 (1952) blz. 528-532 en uitvoerige noten. Zij onderscheiden een dubbele vraag: de *exegetische,* waar zij een nieuwe historisch georiënteerde interpretatie voordragen, en een *kerkrechterlijke.* De praktijk van de Kerk staat vast, maar wellicht is hierin niet alles definitief (zin voor relativiteit), ibid., blz. 529, noot 16 en voor ERASMUS, blz. 537 noot 56.

[77]) Zie voor het Concilie van Bologna, *Scholastik* ibid., 532-533 en vooral noot 35, en blz. 529 noot 16 en 537 noot 56. FAHRNER, 215vv. en ESMEIN, II, 105vv.

[78]) In het algemeen zie *Scholastik* 25 (1950) 495-496 en 27 (1952) 529-530.

[79]) Enkelen hielden nog aan de leer van MELCHIOR CANO als M. PÉREZ de AYALA, IX, 657, 10.

een „contractus", of vrije overgave gesloten, maar dan meteen ook, als „res sacra", of liefst nog als Sacrament aan de willekeur der partijen onttrokken en aan de rechtsmacht en hoede van de Kerk toevertrouwd [80]). Deze huwelijksband is dus op zich zelf onaantastbaar, en kan niet door een particulier initiatief verbroken, of als verbroken beschouwd worden. „Vinculum matrimonii non solvitur fornicatione" is de voortdurend herhaalde uitdrukking van deze onverbreekbaarheid, die de moderne canonisten de „*innerlijke* onverbreekbaarheid" plegen te noemen. Wat de „*uiterlijke* onverbreekbaarheid" betreft, dat het huwelijk door de rechtsmacht van de Kerk in sommige gevallen ontbonden kan worden, deze werd eerder door de Reformatoren afgewezen [81]), en door sommige theologen en bisschoppen voor mogelijk geacht [82]). Wellicht komen wij op deze tweede vraag, die interessante perspectieven opent op hun inzicht in de macht van de Kerk, in een later artikel terug.

I. *De teksten uit het Corpus Iuris*

Na verscheidene *capitula* met excerpten uit AUGUSTINUS, HIERONYMUS, AMBROSIUS, ISIDORUS, alsook uit verschillende Concilies, stelt GRATIANUS zelf twee beruchte „auctoritates" op, die dezen tegenspreken, AMBROSIUS en GREGORIUS III.

1. De bewoording van AMBROSIUS laat in de oorspronkelijke tekst niets aan duidelijkheid te wensen over, alhoewel GRATIANUS zelf voor een groot deel slechts *I Kor 7, 10* aanhaalt. De man mag scheiden en hertrouwen. De vrouw echter niet [83]). Na ERASMUS werd intussen uitgemaakt, dat dit *Commentaar op de eerste Korintherbrief* zeker niet van AMBROSIUS is geweest, maar een apocrief document was, wat men is gaan noemen de *Ambrosiaster* [84]).

Hoe stond echter het Concilie ervoor ? Voor een zeer grote groep Concilievaders *bleef het een onoverkomelijk bezwaar tegen het anatheem in canon 6,* welke van af Augustus canon 7 zou worden. Geen autoriteit is zo dikwijls

---

80) Vooral Diego de PAYVA : „matrimonium aliquid divinitatis habet, ut sit indissolubile." IX, 399, 36.

81) *Scholastik* 27 (1952) 529-530.

82) Voor ERASMUS, CAJETANUS en CATHARINUS, zie ibid., 528-529, en 537, noot 56. Over de leer van de „dispensatio" of de „interpretatio", ibid., 553-554.

83) Na het citaat van *I Kor 7, 10,* gaat hij voort : „Ideo non subdit de viro, quod de uxore praemisit ; quia viro licet ducere aliam." c. 17 C. 32 qu. 7 ; *Corpus Iuris,* I, 1145. „. . . quia viro licet ducere uxorem, si dimiserit peccantem ; quia non ita lege constringitur vir ; caput enim mulieris est vir." *Commentarium in I Cor.,* super I Cor 7, 10 ; PL 17, 218B.

84) *Annotationes in Matthaeum 19, 9,* Basileae, 1541, VI, blz. 83, en, *Commentarium in I Cor. 7,* ibid., 493-494. De twee tijdgenoten van ERASMUS houden integendeel AMBROSIUS bij als kroongetuige. Zo CAJETANUS in *Commentarium in iiij Evangelia,* Lugduni, 1558, in Matth. 19, blz. 104r, en Ambrogio CATARINO : „Sed aiunt quidam, ab hereticis hoc assumptum fuisse in libris Ambrosii. Quinam heretici ? An forte quaestio haec ventilata est in hereticos unquam ? Equidem ego non legi. Denique sicut facile dicitur, et non probatur, ita et facile, ac iure contemni potest." *Annotationes in Commentaria Caietani,* Lugduni, 1542, 507, en *Quaestio de Matrimonio, in Enarrationes in 5 capita Geneseos,* Romae, 1552, 280-281. Over de *Ambrosiaster,* zie A. SOUTER, *A Study of Ambrosiaster,* (*Texts and Studies,* 7, 4), Cambridge, 1905. Over de tekst zelf, zie A. OTT, op. cit., 96-98.

behandeld op deze vergaderingen, zodat het „Ambrosius et alii" een doorlopend refrein vormt in de „vota". Pedro de SOTO en Diego de SARA nemen het als een vaststaand feit aan [85]). In Juli 1563 verwerpen talrijke bisschoppen het anatheem om deze reden, zoals de naar de Akten opgestelde *Censurae Patrum* het expliciet vermelden: „In 6 non ponatur anathema, ne feriatur Ambrosius et alii" [86]). Het is een feit dat dit getuigenis de vorming van canon 7 op een beslissende wijze heeft beïnvloed, meer nog, zo lijkt het ons, dan de tussenkomst van de Venetiaanse Gezanten, en de Traditie van de Griekse Kerk.

Nochtans beproefden enkelen dit hinderend getuigenis te verzwakken. GRATIANUS en LOMBARDUS hadden reeds verondersteld, dat het wellicht een ketterse corruptie was van de oorspronkelijke tekst van AMBROSIUS [87]). De oude „doctor Sorbonicus" A. DEMOCHARES zal het ten overvloede bewijzen door deze ongewone affirmatie te vergelijken met de heel andere manier van denken in de andere werken van AMBROSIUS en in zijn bisschoppelijk bestuur [88]). Hierin volgen hem trouwens verscheidene bisschoppen [89]).

Georg DRASCOVICS wijst er op, dat VINCENTIUS van Lérins reeds opgemerkt had in zijn *Commonitorium*, dat „zelf wanneer een martelaar een mening zou uitspreken buiten of tegen diegene, welke door allen wordt verdedigd, deze mening niet katholiek kan genoemd worden, maar een louter private ‚opiniuncula' " [90]). Wat er ook van zij, — dogmatisch is het trouwens een zeer juiste opmerking — men merkt aan de aarzelingen van de stoere voorvechter van de onverbreekbaarheid van de huwelijksband, Andrés CUESTA, dat deze tekst het Concilie erg in de weg staat [91]).

2. Het tweede bezwaar door GRATIANUS aangegeven is voor ons dogmatisch van grotere betekenis, maar dan ook, zoals FREISEN erkent, „von alter Zeit her ein *crux JCtorum* gewesen" [92]). Op het Concilie schijnt dit getuigenis echter niet zoveel indruk gemaakt te hebben, wellicht omdat GREGORIUS II eigenlijk door het anatheem van canon 7 niet strikt werd ge-

---

85) SOTO, III, 578, 7, en SARA, IX, 420, 21.

86) IX, 680, 18. Wij zagen hoger, hoe de commissie nog vóór de besprekingen een canon had voorzien zonder anatheem, „ne damnetur opinio Sancti Ambrosii". Zie hoger blz. 366.

87) Dict. ad c. 18 C. 32 qu. 1; *Corpus Iuris*, I, 1144-1145. *IV Sent.* D. 35 C. 3 n. 339.

88) „Sed illud Ambrosii a falsatoribus dicitur insertum" in loc. cit. *IV Sent* D. 35 c. 3 n. 339. Ook zo J. HUGON, IX, 415, 7 en DEMOCHARES, 411, 7-10 en III, 579, 9. Zie W. J. DOOLEY, *Marriage according to St. Ambrose*, Washington, 1948, en A. OTT, op. cit., 92-96.

89) VIRDUNENSIS, IX, 657, 26; Abbas tertius CASSINENSIS, 678, 18 en Abbas LUNAEVLLAE, III, 704, 2.

90) III, 696, 27 en IX, 665, 9. Zo ook HUGON, IX, 415, 9; JUSTINOPOLITANUS, 654, 4 en ALMERIENSIS, III, 697, 21.

91) „Fatetur Johannem Chrysostomum concedere, ut possit alia duci, et idem dicere Ambrosius; sed credit, textum, qui allegatur, esse falsum, vel potest dici quod erraverit" IX, 721, 4. Dezelfde verlegenheid bij LIPPOMANO, XIII, 70, 34-71, 9.

92) „. . . die Echtheit derselben kann nicht geleugnet werden." FREISEN, 331 en 804; en 331-333, met 804-805; ESMEIN, II, 66-67 en 88-90; WATKINS, 378 en JOYCE, 329-330. GRATIANUS in c. 18 C. 32 qu. 7 en *Dictum Gratiani post cap. 24*; *Corpus Iuris*, I, 1144-1145. GRATIANUS schrijft dit toe aan GREGORIUS III. Na hem werd de verwarring groter, en nam men het voor een brief van GREGORIUS I aan AUGUSTINUS van Canterbury, wegens zijn

troffen. Men moet immers niet vergeten, dat de bisschoppen niet zo zeer bekommerd waren een volledige theologie op te bouwen van het Huwelijkssacrament, maar allereerst enkele duidelijke en gevaarlijke Lutherse opvattingen wilden veroordelen door bepaalde canones met anatheem.

GREGORIUS II laat praktisch toe aan de man, wiens vrouw door ziekte belet wordt haar huwelijksverplichtingen na te komen, zo hij er niet buiten kan, een andere vrouw te huwen. Dit dekreet, zegt GRATIANUS, gaat lijnrecht in tegen de huwelijksleer en -praktijk van de Westerse Kerk [93].

De gewone oplossingen uit die tijd blijven erg formeel, en onderscheiden verschillende modaliteiten in een „permissio", of noemen het een „interpretatio", omdat de ziekte van de vrouw, zo veronderstellen zij het althans, een „impotentia antecedens" was [94]. Maar achter het spel van de scholastieke distincties merkt men bij sommigen een heel eigen leer over de daadwerkelijke rechtsmacht van de Kerk over het Huwelijk, ook over het „ratum et consummatum". Doch het zou ons hier te ver van ons onderwerp afvoeren [95].

Bij de theologen heeft Diego de SARA een interessant antwoord. Wij gewaagden reeds van zijn principiële vraag, of de Kerk het recht zou hebben een Huwelijk, een „consummatum" natuurlijk, te ontbinden [96]. Hij negeert

---

gelijkenis met een andere brief, waarin de Engelsen een verzachting krijgen van de beletselen van bloedverwantschap. De GLOSSA bemerkt met humor: „quandoque bonus Homerus dormitat!". Dit schijnen op het Concilie SEGOBIENSIS, als ook Ambrogio CATARINO aanvaard te hebben. De Engelsen kregen dan die toelating, „quia novi erant in fide, et indigebant lacte, non solido cibo", zoals de GLOSSA zegt. In feite is het dan de brief van GREGORIUS II aan BONIFATIUS (ann. 726) in *Monumenta Hist. Germ.*, III, 275. De *Glossa ordinaria* commenteert: „Concessit Gregorius minor Anglicis (!) *praeter* ius commune. Alii intelligunt capitulum hoc de permissione comparativa (ook permissio tolerantiae genaamd), alii de arcta ... Vel loquitur de arcta, et illud erit consilium: ... Vel intellige de iuvene qui continere non potest, qui permittitur contrahere cum una, permissiva permissione, ne ad plures accedat." Meteen verwijst zij naar c. 9 C. 33 qu. 2, waar het hoger reeds vermelde principe voorkomt: „Sic ergo permittitur minus malum, ut evitetur maius." *Corpus Iuris Canonici Glossis illustratum*, Lugduni, 1671, I, 1640 en 1655. Diego de COVARUVVIAS, aanwezig op het Concilie geeft een andere „solutio": „... qui quia Gregorius ibi nihil *diffinivit*, sed cum barbaris illis noviter ad fidem conversis *dissimulandum* esse rescripsit, ut, si non possunt continere, potius nubant. Nec arbitror Gregorium III illud matrimonium approbasse." Op. cit. II, c. 7 ♮ 3 n. 9. Verdere „solutiones" van dekretisten, zie FREISEN, 331 noot 8.

93) „Illud Gregorii sacris canonibus, immo evangelicae et apostolicae doctrinae penitus invenitur adversum". loc. cit. FAHRNER wijst er op, dat GREGORIUS II met zich zelf in tegenspraak schijnt te zijn: *Monum. Germ. Hist. Leg.*, III, 451vv. in c. 6, blz. 453, 14. Zie op. cit. 62-64.

94) Zie noot 92. Voor de „interpretatio" zie b.v. L. LIPPOMANO, XIII, 69. „Non ergo separatur hic verum matrimonium, sed putativum." ibid., blz. 69, 24. Ambrogio CATARINO vertegenwoordigt de moderne tijd, waar hij zegt: „... Nec item ignoro glossas ad eos Canones adhiberi solitas: sed et istud quoque scio, huiusmodi glossis textus non servari, sed destrui, de quibus non oportet nos esse sollicitos." *De Matrimonio*, op. cit., 290.

95) Zie enkele beschouwingen en eigentijdse teksten uit de XVIde eeuw in *Scholastik* 27 (1952) 553-554.

96) „Si quaeratur, utrum ecclesia possit permittere, videtur, quod quandoque factum sit ex *leviori* causa, quam ob fornicationem, puta propter infirmitatem, ut habetur C. 32 qu. 7 de Gregorio III." IX, 420, 40. DEMOCHARES zegt enkel: „auctoritatem falsam esse asseruit", 411, 12.

dit recht, want „de Paus kan in feite niets doen tegen alles, wat bepaald werd als behorend tot het geloof, en wat tegen de goede zeden zou zijn." [97]). M.a.w. de Paus vermag niets te doen tegen de algemeen heersende en aanvaarde leer van de Kerk. Wij moeten deze woorden, vooral „fides", weer niet gaan begrijpen in onze moderne betekenis, maar in de betekenis, die ook SOTO voorhad, toen hij ERASMUS en CAJETANUS afkeurde [98]).

Bij de bisschoppen wordt GREGORIUS II vermeld, vooral natuurlijk door de Spanjaarden [99]). G. B. CASTAGNA, de kuriale bisschop, die een overtuigde voorstander is van de onschendbaarheid van het „vinculum" wil toch niets horen van het anatheem in canon 6, want er staat te veel in C. 32 qu. 7, dat overeenkomt met de leer van AMBROSIUS [100]). Andrés CUESTA heeft anders deze keer een antwoord klaar, het klassieke trouwens! : een geval van „impotentia antecedens" [101]).

3. In dezelfde *Causa* 32 qu. 7 staan echter nog verschillende capitula, die kerkelijke straffen voorzien voor een „fornicatio incestuosa". De schuldige partij wordt streng gestraft, met verbod van verder huwelijksgebruik, of ook van elk huwelijk, als de onschuldige inmiddels zou zijn overleden [102]). Dit behoort men trouwens steeds te zien in het geheel van de strenge kerkelijke Boetepraktijk uit de Oudheid.

Alle *capitula* lijken echter niet zo streng voor de onschuldige partij, die intussen zou zijn gescheiden, „et qui continere non potest."! Deze *capitula* werden door CASTAGNA, bisschop van Rossano op het Concilie voorgedragen [103]). Vreemd is het, dat men niet meer over deze dekreten heeft gesproken. Zij hebben echt betrekking op de voorgelegde vraag, en werden dan ook in 1547 door L. LIPPOMANO in zijn boven vermeld rapport aan kard. CERVINI beantwoord [104]).

---

97) „Re vera (Pontifex) non potest contra ea, quae determinata sunt, esse *de fide* tenenda, et quae sunt contra bonos mores ; *ideo* casus ille Gregorii non fuit *permissio*, sed *interpretatio*, quia habebat illa mulier illam infirmitatem, antequam matrimonium contraheretur." 420, 42.

98) Zie hoger noot 46.

99) SEGOBIENSIS, die er de H. GREGORIUS DE GROTE van maakt, IX, 656, 42 ; GUADISCENSIS, 672, 7 ; ALIPHANUS, 675, 21 en GRANATENSIS, 689, 15.

100) IX, 646, 1-3.

101) IX, 721, 7.

102) c. 19 tot c. 24 C. 32 qu. 7. *Corpus Iuris*, I, 1145-1146.

103) De vota van CASTAGNA zijn de enige, die in hun oorspronkelijke formulering opgenomen werden in IX. Het zijn c. 19 C. 32 qu. 7 ; *Corpus Iuris*, I, 1145 uit het Capitulare *Compendiense* (ann. 757), in *Monum. Germ. Hist. Leg.*, I, 28, cap. 11. Zie FREISEN, 782-785, ESMEIN, 65 en 75-84, en JOYCE, 343-344. Het tweede is c. 24 C. 32 qu. 7 ; *Corpus Iuris*, I, 1146, vermeld als *Concilium Triburiense* (ann. 895), maar beter uit de Synodus Vermeriensis (753-756), cap. 10 en 11, in *Monum. Germ. Hist. Leg.*, I, 23 en *Monum. Germ. Hist. Capitul.*, II, 237. Zie FREISEN, 782-785, ESMEIN, 75-84, en JOYCE, 342. Het derde c. 23 C. 32 qu. 7 ; *Corpus Iuris*, I, 1146, toegeschreven aan de Paus ZACHARIAS (741-792), feitelijk uit een oud *Poenitentiale*, FRIEDBERG in loc. cit., blz. 1146 noot 207. CASTAGNA citeert nog verder *Concilium Venetum* ook of ook *Venetiarum* (Vannes in Bretagne in 465) bij MANSI, VII, 953. Zie FREISEN, 776 en 781, ESMEIN, 63 en noot 3, en JOYCE, 320-321 en 335.

104) L. LIPPOMANO behandelt ze allen meestal volgens een erg juristische methode, geinspireerd door de *Glossa*, XIII, 65 en 69-70.

4. Een parallelle vraag was de „fornicatio spiritualis", een begrip door AUGUSTINUS aangewend, dat later een formele rechtswaarde kreeg in het kerkelijk recht [105]). Daarbij hoorde de zonde van ketterij. Antonio CORRIONERO, bisschop van Almeria in Spanje [106]), beweert dat een zekere Paus COELESTINUS verklaard heeft, dat men een huwelijk mocht ontbinden wegens ketterij [107]). Een scheiding van tafel en bed wegens ketterij behoorde toen tot het gewone recht. In de XIIde eeuw echter hadden URBANUS III en COELESTINUS III geoordeeld het *Privilegium Paulinum* te mogen toepassen op een geval, waarbij een der partijen, katholiek zijnde bij het sluiten van het huwelijk, was gevallen in ongeloof of ketterij [108]). Deze *decretalia* werden gezuiverd, toen Raymundus de PEÑAFORT ze overnam in de *Decretalia* van GREGORIUS IX, wat reeds ERASMUS enigszins vermoedde [109]). De oorspronkelijke tekst bleef toch nog voorhanden [110]). INNOCENTIUS III zal deze *decretalia* expliciet herroepen, „licet quidam praedecessor noster aliter sensisse videtur" [111]). In alle geval het zou ERASMUS en CATARINO enkele jaren vroeger de gelegenheid geven te wijzen op de betrekkelijkheid van sommige Pauselijke decreten [112]).

---

105) Geciteerd in c. 5 C. 28 qu. 1; *Corpus Iuris*, I, 1080. Zie ESMEIN, II, 109 en FREISEN, 836-837.

106) C. GUTIÉRREZ, op. cit., 126-129.

107) ALMERIENSIS: „Item Coelestinus ait, propter haereticos, posse dissolvi matrimonium." IX, 721, 29, gevolgd hierin door USELLENSIS, 737, 5. Bij het votum van ALMERIENSIS heeft M. LAUREO in het Hss. de woorden geschrapt: „non obstante quod Innocentius III id dicat, non diffiniendo, sed censendo, ut doctor." 721, noot i. EHSES meent verkeerdelijk dat men moet lezen „Urbanus III", ibid., noot 6. Zie ook Generalis EREMITARUM S. AUG., 740, 7-12.

108) c. 6, X *De divortiis*, IV 19; *Corpus Iuris*, II, 722 (volledige tekst) en c. 1, X *De conversione infidelium*, IV 19; *Corpus Iuris*, II, 588 (volledige tekst). Zie FAHRNER, 164-167 en ESMEIN, II, 95-97.

109) „Sed proprius ad id quod agimus facit, quod Innocentius III, ac Coelestinus de matrimonio dirimendo, prorsus pugnantia definiant. Quorum hic ius facit alteri coniugum iterare matrimonium, si alter fuerit in haeresim prolapsus, Innocentius negat, quemadmodum legimus libro *Decretalium* Quinto, titulus *de Div.*, caput *Quarto*." Hij vervolgt met een interessante bemerking over de *Glossa*: „Nec illic dissimulabat Innocentius quemdam praedecessorem suum secus statuisse, Coelestinum indicans, *ut aperit Glossa*, declarans Coelestini super hac re constitutionem olim exstitisse in Decretalibus, Libro tertio, titulo *de Conversione Infidelium* in fine. Id eo magis verisimile est, quod is titulus paucissimis constat capitibus, ut intelligas esse decurtatum." *Commentarium in I Cor. 7* op. cit., blz. 497.

110) Zie beoordelingen van theologen bij ESMEIN, II, 96 noot 3, die praktisch overeenkomen met het oordeel van de COVARUVVIAS: „. . . dum refert Coelestinum dicentem, matrimonium dissolvi, si alter conjugum labatur in haeresim, est intelligendum ita, ut plane dicamus Coelestinum id sensisse, non tamen legem sanxisse, neque veluti certum diffinisse. *De Matrimonio*, II, c. 7 3, n. 8; op. cit., blz. 243B.

111) c. 7, *Quanto*, X *De Divortiis*, IV 19; *Corpus Iuris*, II, 722.

112) Na erkend te hebben, dat er sommige punten zijn, die definitief vast staan, gaat hij voort: „Sed videndum est, an huius generis sit de quo agimus. Quaedam ita recepta sunt auctoritate Ecclesiae, *ut pro re nata possint mutari*. Et ut fas non est, divinam scripturam, quam certissimam habemus vitae regulam, derogare, ita pii ac prudentis dispensatoris est, eam ad publicos mores accommodare." ibid., 492, wat CATARINO theologisch juister uitdrukt: „Caietanus tamen hanc canonum auctoritatem vitans, ait quod huiusmodi Pontificum sententiae *non sunt diffinitivae fidei*; cum saepenumero sibijpsis invicem adversentur, quod ipsimet Pontifices confitentur, ut licet videre in caput Quanto de divort., etc." op. cit., 289.

5. De Spanjaarden zijn echter nog niet klaar met hun kritiek. Pedro GUERRERO en PÉREZ de AYALA citeren nog uit de *Causa* 32 qu. 5 het concilie van Toledo, waarvan de eerste meent, dat „propter fornicationem poterat alia duci" [113]). De tekst gaat echter in zijn uitdrukkelijke bewoording niet verder dan de uitspraak van MATTHAEUS, en spreekt zeker niet over de mogelijkheid van een tweede huwelijk.

II. *Kritiek op de duidelijke uitspraken*

Wij moeten het heel speciaal standpunt van de bisschoppen in hun argumentatie niet uit het oog verliezen. Het ging bij hen voor alles om de vraag over het al dan niet uitspreken van het anatheem, of de conciliaire banvloek. Zo zal een andere Spanjaard, D. G. NOGUERAS, bisschop van Alife [114]), reeds in Juli opmerken, dat de Kerk op dit punt nog nooit de banvloek heeft uitgesproken [115]).

De theologen hadden de verschillende „auctoritates" geciteerd zonder veel kommentaar. Bij de bisschoppen is het anders gesteld, vooral gedurende de maand Augustus, en dit vooral dank zij de oppositie van de Spanjaarden. Zij zullen meer dan de anderen, wellicht ook om de besprekingen te rekken, de waarde van verscheidene aangehaalde dekreten betwisten.

1. Zo opent PÉREZ de AYALA in Juli reeds het vuur. Ondanks zijn grote eerbied voor de *Canones Apostolorum*, is hij zich ten volle ervan bewust, dat niet alle dekreten van blijvende aard waren [116]). De bewijskracht van *canon 47*, waarover boven [117]), door CASTAGNA en DRASKOVICS naar voren gebracht, tracht hij te ontzenuwen door een vergelijking met *canon 16* uit dezelfde collectie [118]). Hij gaat zelfs verder. Ten tijde van AUGUSTINUS was

[113]) GRANATENSIS, IX, 689, 4. SEGOBIENSIS zegt voorzichtiger: „*Verisimile* est, quod ... usus ducendi aliam uxorem erat ..., tempore concilii Toletani in Hispania." 709, 4. S. EHSES vindt geen andere tekst dan het *Concilium Toletanum XII*, cap. 8: IX, 689 noot 3. Dit wordt in zekere mate bevestigd voor GUERRERO door de „12", welke in het Hs. door LAUREO werd geschrapt; ibid. noot b met vraagteken van EHSES. Zie de tekst in c. 32 C. 32 qu. 5; *Corpus Iuris*, I, 1138, en HARDUINUS, III, 1723.

[114]) Diego Gilberto NOGUERAS (Aliphanus) is een andere uit het Spaanse kamp. Hij had internationale relaties en een slecht karakter, wat anderen grote openhartigheid noemden. Geboren in Aragon, promoveerde hij tot doctor in de theologie in Ingoldstadt, werd deken van de kathedraal van Wenen en hofpredikant, al bekende hij nooit het Duits volledig machtig te zijn geweest. Rond 1560 wordt hij prelaat van Zijne Heiligheid in Rome, en in 1561 bisschop van Alife in Italië. Hij viel na Trente in ongenade wegens zijn anti-kuriale houding op het Concilie, vooral in zake de rechtsmacht der bisschoppen, en stierf in 1566 te Rome onder de beschuldiging van ketterij en simonie. Op het Concilie verwekte hij enkele zeer ernstige diplomatieke incidenten. Zie C. GUTIÉRREZ, 248-257 en A. PÉREZ GOYENA, *Un teólogo español en tierras extranjeras*. *Estudios Ecclesiasticos*, 9 (1930) 351-366.

[115]) „Nec umquam percussi sunt anathemate sic contrahentes." IX, 675, 22.

[116]) „In his igitur regulis sacrosanctis multa continentur, quae hactenus illibata auctoritate retinuit sancta mater Ecclesia, quamvis corruptione temporum non plene observarentur, aliis pro temporis et materiae qualitate, aut obliteratis, aut totius Ecclesiae Magisterio merito abrogatis." *De divinis ... Traditionibus*, 243r.

[117]) Zie blz. 372-373.

[118]) Canon 16 (ook 17 of 18): „Si quis viduam aut *eiectam* acceperit, aut meretricem ..., non potest esse episcopus, aut diaconus, aut ex eorum numero, qui ministerio sacro deserviunt". F. X. FUNK, op. cit., I, 568.

het de man zeker in vele gevallen geoorloofd zich te laten scheiden van zijn schuldige vrouw en een andere te nemen, wat nooit werd toegelaten aan de vrouw. Voor dit laatste getuigt AMBROSIUS — versta de *Ambrosiaster* — en de duidelijke formulering in *I Kor 7, 11,* waar PAULUS alleen over de vrouw spreekt [119]). In Augustus komen BOVIO, de uitgever van de *Constitutiones Apostolicae,* en hoogstwaarschijnlijk lid van de Spaanse oppositie, en natuurlijk de onvermoeibare GUERRERO er nog duidelijker op terug [120]).

2. Pedro GUERRERO vindt trouwens in Augustus met een hele reeks getuigenissen geen vrede. Hij negeert de waarde van de verklaringen uit de concilies van Elvira, Arles en Toledo, waarin CASTAGNA, deze uit de kuriale partij, en de Spanjaard A. CORRIONERO hem resp. in Juli en in Augustus waren bijgetreden voor Arles, en PÉREZ hem in Augustus volgde voor Toledo [121]).

3. Ten slotte krijgt ook het concilie van Firenze zijn beurt. Het *Decretum pro Armenis* is wel duidelijk [122]). Daartegenover staat, werpen FOSCARARI en BOVIO op, dat op het Concilie zelf de Paus dit punt bij de Grieken niet heeft willen veroordelen [123]). BOVIO verbreedt trouwens aanmerkelijk de basis van zijn argumentatie. „Dit gebruik immers van de Grieken (de scheiding toe te laten na een echtbreuk) werd niet ingevoerd ten tijde van de scheuring, noch ten tijde, waarop zij ketterijen hebben voorgestaan, waarvoor zij dan ook veroordeeld werden, maar toen de Grieken nog in communie leefden met de Apostolische Stoel. *„Daarom,"* gaat hij voort, „heeft Paus EUGENIUS op het Concilie van Firenze, daar zij deze zienswijze niet wilden laten varen, deze toch niet willen veroordelen" [124]).

---

[119]) IX, 657, 1vv. „Alterius autem rationis est vir, quia maioris libertatis est quam mulier".

[120]) OSTUNENSIS: „Et quod canon apostolorum praesupponit matrimonium *valere* eius, qui ducit repudiatam, cum dicat, talem non posse promoveri ad clericatum." En volgens de fixistische methode van die tijd, die de ene tekst met behulp van een andere definieert, ook al behoort deze tot een heel andere contekst, gaat hij verder: „Hieronymus declarat, quae sit repudiata et eiecta, videl. ea, cuius vir adhuc vivit." IX, 724, 5. GRANATENSIS, 689, 5. Wij vermoeden dat OSTUNENSIS tot het Spaanse kamp behoort, omdat zijn vader, Andrea BOVIO, „Luogotenente" was van FERRANTE GONZAGA, en generaal van Karel V. *Gli Scrittori d'Italia,* 1926-1928, II, III, 62.

[121]) Zie hoger blz. 373, 374 en 384. De mening van GRANATENSIS in IX, 689, 4. ROSSANENSIS: „Idem innuere videtur concilium Arelatense I, cap. 10, ubi *consilium* datur abstinendi, non autem praecipitur." 646, 4. Zo ook Antonius CORRIONERO, een andere Spanjaard, bisschop van Almeria (Almeriensis), 721, 31. De opinie van Abbas LUNAEVILLAE wordt door PALEOTTI niet duidelijk weergegeven, al hebben wij de indruk, dat deze de vorige interpretatie eerder afwijst. III, 704, 3. Voor het votum van PÉREZ de AYALA, zie hoger noot 113.

[122]) Zie hoger blz. 374 en noot 61.

[123]) MUTINENSIS: „Circa 6 canon non placet condemnare id quod noluit concilium Florentinum damnare." III, 696, 2. MERKLE, ibid., 696 noot 1, schijnt te hebben vergeten, dat het in heel de maand Juni ging om „damnare *anathemate",* want hij verwijst naar het *Decretum pro Armenis.* Hierop zal COROSOPITANUS, Etienne BOUCHIER van Quimper zeer gevat antwoorden: „6 maneat, ut iacet (scil. cum anathemate); quia illud concilium nullibi utitur anathemate." IX, 672, 28.

[124]) „... *Quare* Eugenius in concilio Florentino, cum ipsi nollent relinquere hanc opinionem, non tamen eos damnavit." IX, 724, 1vv.

Zeker werd op het Concilie zelf deze vraag niet aangeraakt. Zoals de *Bulla Unionis Graecorum,* die op 6 Juli 1439 plechtig werd uitgevaardigd, ervan getuigt, was men tot een communie geraakt rond de vragen over de voortkomst van de H. Geest, het brood voor de Eucharistie, de toestand der afgestorven zielen en het primaat van de Paus [125]).

Na de plechtige afkondiging echter van de *Bulla,* toen de Keizer en verscheidene bisschoppen de stad reeds hadden verlaten, is Paus EUGENIUS herhaaldelijk op deze vraag terug gekomen [126]). De Grieken konden zich echter door een handig maneuver aan een verdere discussie onttrekken [127]). Het blijkt wel dat de Paus dan niet verder heeft willen aandringen, alhoewel hij openlijk zijn afkeuring had laten blijken. In die zin mag men wel zeggen, dat de Kerk de Grieken niet heeft willen veroordelen, in zover ten minste de Paus niet meer heeft aangedrongen. Men bleef bij de praktische vraag, hoe men de toestand zou oplossen waar een Griek en een Latijn dezelfde bisschopszetel bezet hielden [128]).

Meteen hebben wij echter een veel meer algemener vraag aangeraakt. Hoe stond het Concilie van Trente voor de Griekse traditie in zake echtscheiding. Daar deze vraag echter zo innig verbonden is met de tussenkomst der Venetiaanse Gezanten, geven wij er de voorkeur aan de bespreking hiervan uit te stellen, en te reserveren voor ons volgend artikel in *Scholastik.*

---

[125]) Zie DENZINGER-RAHNER, N. 691-694. Wij hebben ook niets kunnen vinden in de documenten die nog bestaan. Zie ook A. VOGT, DTC, VI, 1, 1915, kol. 24-50 en G. HOFMANN, LThK, IV, 1932, kol. 40-42.

[126]) BESSARIONE ofwel DOROTAEUS van Mitylene hebben immers een soort *Akten* opgesteld, waarin wij het volgende vinden : „Post haec (nl. de plechtige proclamatie van de *Bulla*) Latini quaesivere a nobis haec : ... et quare coniugia dirimitis, dicente Domino : „Quod Deus coniunxit, homo non separet". En verder : „Haec a Latinis obiecta Mitylenensis *canonice* omnia legitimeque dissolvit, praeterquam duo : de quibus *Papa* significavit Imperatori : cur scilicet matrimonia dirimantur, et patriarcha non eligatur ; Latinis contradicentibus *legem* nihil valere adversus Domini vocem : Quos Deus coniunxit, homo non separet" HARDUINUS, IX, 430E. „Petivit ergo per nuntios Papa ab Imperatore, ut ex metropolitis peritos (τίνας τῶν εἰδότων) aliquot ad se mitteret ; Ille vero misit imperitos (τίνας μὴ εἰδότας). Proposuitque Papa duas hasce obiectiones.... Illi vero, nullam se dixerunt habere facultatem respondendi, nec respondere ; sed ea relaturos Imperatori, qui responderet." ibid., 430-431.

[127]) „Die autem 14 julii in oratione Papa item de hoc loquitur : Et prima dico, omnes conqueri de separatione matrimoniorum ; *idque correctione indiget* ...". Waarop de „imperiti" antwoorden : „Aequissima et sapientissima sunt, quae Beatitudo Tua dixit ; sed nos ad haec dare perfectam responsionem non possumus ; sunt enim et alii praesules, et Imperator noster : perfecte igitur respondebimus cum illorum consensu. Privatum vero ex nobis respondemus ac dicimus, non esse haec praesentis temporis, licet iusta ac necessaria sint. Nam (Ἐπεὶ) matrimonia dirimimus non sine iustis causis (οὐκ ἀλόγως χωρίζονται)". Waarop de Paus antwoordde : „Et si vobis non essem locutus, peccatum non haberetis ; tunc vero nulla vobis erit excusatio ... Abiimus profectique omnia renuntiavimus Imperatori ; quae ille audiens, nullum de his fieri verbum ad nos est passus." ibid., 431. Hetzelfde bij MANSI, XXXII, 534-537.

[128]) L'empereur du reste, fit défense aux évêques de discuter ces questions, *ce qui fit* qu'Eugène IV et les latins ne revinrent pas à la charge. Enfin on se quitta après avoir, à l'amiable touché la question des évêchés grecs et latins, dans les diocèses grecs." A. VOGT in DTC, loc. cit., 46.

V. Besluit

Ons besluit mag kort zijn. Iedereen is het eens over het feit, dat de Westerse Kerk partij gekozen heeft voor de strengere interpretatie van MATTHAEUS, en dit, zoals het *Milevitanum*, en het *Decretum Gratianum* het uitdrukten, steunend op het gezag van teksten uit het Evangelie en uit de brieven van de Apostel PAULUS : „secundum Evangelicam et Apostolicam doctrinam". Dit vindt men voor alles duidelijk weergegeven in het kerkelijk recht van het Westen. Dit zal men dan ook verdedigen tegen LUTHER.

Velen willen echter niet horen van een banvloek op dit punt, omdat in dat geval „Ambrosius et alii" zouden getroffen worden. Er staat te veel in het oudere kerkelijk recht, dat in meerdere of mindere mate, deze meer lakse lijn volgt. Men heeft vooral de indruk, dat de oudere Kerk aan de man meer toeliet dan aan de vrouw.

Zo zullen wij meteen begrijpen, hoe canon 7 een speciale formulering kreeg, vooral onder de invloed van de GUISE en de Fransen. In deze canon zal men praktisch rekening houden met alles wat wij hier hebben behandeld.

Leuven P. FRANSEN, S.J.

ZUSAMMENFASSUNG

Verfasser setzt sich zum Ziel, die Argumente, die die Theologen und Bischöfe in der Aufstellung des 7. Kanons über die Ehescheidung im Falle Ehebruchs (Trient, XXIV. Sitzung; 1563) vorgebracht haben, nachzuprüfen. Die Beweisführung aus der Hl. Schrift und der Tradition wurde unterlassen, denn Verf. beschränkt sich auf die Erörterung des kanonischen Dossiers betreffs dieser Frage, weil die Aussprachen in erster Linie auf kirchenrechtlichem Plan geführt wurden.

Die strengere Lehre der abendländischen Kirche wurde festgelegt auf dem sogenannten „Concilium Milevitanum" (Augustin und Innozenz I.), im Decretum Gratiani, in den „Decretalia" Alexanders II. und Innozenz III., und schliesslich am Ende des „Decretum pro Armenis" im Konzil von Florenz.

Demgegenüber steht eine abweichende, oder eher zögernde Tradition. Gratian selbst erwähnt sogar Ambrosius (Ambrosiaster) und Gregor II. Auf dem Konzil werden sich die spanischen Bischöfe mehr als die anderen — gibt es hier auch eine Art von Verzögerungspolitik gegen die Legaten? — durch ausführlichere Kontroversen betr. dieser Angelegenheit unterscheiden; wobei Andrés Cuesta sich für eine strengere Auffassung ausspricht, dagegen Pedro Guerrero und Martín Pérez de Ayala eine gelindere Auffassung, wenigstens des Kanons, vertreten. Denn am meisten kümmerte man sich in diesen Diskussionen um die Frage: ob irgendwo ein katholischer Autor wie u.a. Ambrosius vom konziliären Anathem getroffen sein würde.

MORAALPROBLEMEN

„CARITAS NON OBLIGAT CUM TANTO INCOMMODO"

„Nous rencontrons dans les manuels de morale, au chapitre de la charité envers les autres, cet adage qui sonne, à première audition, comme une injure au commandement nouveau : ‚*Caritas non obligat cum nimio incommodo*'. Sûrement cet adage n'est écrit nulle part dans l'Évangile" [1]). Evenals Pater GILLEMAN, aan wiens belangrijke werk *Le primat de la charité en théologie morale* deze woorden ontleend werden, zal ook menig ander theoloog wel eens gevallen zijn over dit curieuze adagium, dat men in enigszins wisselende bewoording in bijna alle hedendaagse handboeken aantreft [2]). Op het eerste gezicht schijnt deze slagzin moeilijk te verenigen met het christelijk gebod der naastenliefde ; en in ieder geval vindt men nergens in het Evangelie een beginsel, dat daarop gelijkt. Minder bekend is wellicht, dat dit adagium als algemeen beginsel pas in de handboeken van de 19e en 20e eeuw naar voren komt : in de handboeken uit vroeger eeuwen zal men er tevergeefs naar speuren, ook al treft men hier en daar bij de behandeling van een bepaalde casus formuleringen aan, die materieel met het adagium min of meer overeenstemmen. Wij hopen dit straks in bijzonderheden aan te tonen ; hier moge alvast vermeld worden, dat b.v. PASCAL dit adagium als zodanig niet kent. In de 8e en 12e van zijn *Lettres Provinciales* drijft hij de spot met de caritas-casuistiek van de toenmalige handboeken ; éénmaal citeert hij een passage uit LESSIUS' tractaat *De Justitia et Jure*, waarin een formulering voorkomt die in de verte aan het adagium doet denken [3]) ; maar het adagium zelf is hem klaarblijkelijk niet bekend. Had hij het gekend, hij zou zijn kans zeker niet hebben laten voorbijgaan !

---

[1]) G. GILLEMAN S.J., *Le primat de la charité en théologie morale. Essai méthodologique,* (*Museum Lessianum*, Sect. théol., n. 50) Louvain, 1952, blz. 273. — Vgl. de bespreking van dit boek in : *Bijdragen* 14 (1953) 223-225 (A. van Kol).

[2]) GILLEMAN ontleende zijn formulering vermoedelijk aan J.-B. VITTRANT S.J., *Théologie morale*, Paris, [15]1944, n. 147 ; deze moralist is althans de enige, bij wie wij in het adagium de term „nimio" aantroffen, terwijl anderen in plaats daarvan schrijven : „tanto", „magno", „gravi" e.d. — De verschillende varianten van het adagium zullen wij verderop uitvoerig vermelden.

[3]) PASCAL citeert de tekst uit LESSIUS aldus : „*encore même qu'on en fût convenu, on n'est jamais obligé à rendre ce profit* [voortvloeiend n.l. uit het z.g. Mohatra-contract : „*Le contrat* Mohatra *est celui par lequel on achète des étoffes chèrement et à crédit, pour les revendre au même instant à la même personne argent comptant et à bon marché*" — aldus de definitie van ESCOBAR volgens PASCAL], *si ce n'est peut-être par charité, au cas que celui de qui on l'exige fût dans l'indigence, et encore pourvu qu'on le pût rendre sans s'incommoder : Si commode potest*". — Citaten volgens de editie van PROSPER FAUGÈRE, *Oeuvres de Blaise Pascal, Les Provinciales*, I, Paris, 1886, blz. 228-230.

Wij willen in dit „moraalprobleem" op de eerste plaats een historisch onderzoek instellen naar de oorsprong van het adagium, op de tweede plaats nagaan welke zijn strekking is, en tenslotte enkele critische opmerkingen maken.

Oorsprong van het adagium

Wij beginnen onze speurtocht naar de oorsprong van het adagium met zorgvuldig na te gaan, in welke vorm en op welke wijze de hedendaagse auteurs dit adagium aanwenden. Van daaruit zullen wij verder teruggaan om te zoeken naar de bronnen, waaruit zij mogelijkerwijze hebben geput. Tot dat doel hebben wij de meeste handboeken uit de 20e eeuw en ook de voornaamste uit de voorafgaande eeuwen nageslagen op hun beschouwingen over de *caritas erga proximum* (met name bij de kwesties over de aalmoes, de broederlijke terechtwijzing en de ergernis); wij konden natuurlijk niet alle handboeken raadplegen, maar dat was ook niet nodig, aangezien moralisten elkaar wel eens overschrijven.

Handboeken uit de 20e eeuw

In de meeste handboeken van de 20e eeuw (waaronder wij ook de handboeken rekenen, waarvan de eerste edities dateren uit de vorige eeuw, maar die toch ook in de 20e eeuw geruime tijd in gebruik bleven) vindt men het adagium met evenveel woorden vermeld, ook al wordt het niet altijd met de term „adagium" of een aequivalent aangeduid; sommige auteurs evenwel zwijgen er over of oefenen er zelfs critiek op uit.

Reeds in de eerste editie van zijn *Institutiones theologiae moralis* noemde GÉNICOT als derde voorwaarde voor de plicht tot corrreptio fraterna:

> „Ut monitio *sine gravi incommodo corripientis* fieri possit . . . : nam «caritas cum tanto incommodo non obligat" [4]).

Het is niet geheel duidelijk, of de auteur een adagium voor ogen had, toen hij deze woorden neerschreef; maar deze onduidelijkheid wordt opgeheven in een latere editie. Vanaf de 6e uitgave in 1908 wordt dit handboek verzorgd door Pater SALSMANS; en deze brengt in de 8e editie een kleine wijziging aan, die voor ons bijzonder interessant is:

> „Ut monitio *sine gravi incommodo corripientis* fieri possit . . . . : nam «caritas cum tanto incommodo non obligat». — Si autem grave *damnum commune* praecavendum esset, grave incommodum proprium non excusaret" [5]).

Door het gebruik van de « » tekens laat de bewerker uitkomen, dat inderdaad een vaststaand adagium aangehaald wordt; maar tegelijkertijd voegt hij er een gelukkige beperking aan toe door te wijzen op de zwaardere verplichtingen, die het bonum commune oplegt. De tekst bleef verder ongewijzigd tot en met de 17e editie van 1951, die door A. GORTEBECKE S.J. verzorgd werd. — Voor het goed begrip van deze citaten vestigen wij er de aandacht

---

4) E. GÉNICOT S.J., *Institutiones theologiae moralis*, I, Lovanii, 1896, n. 219.
5) E. GÉNICOT S.J. - J. SALSMANS S.J., *Institutiones theologiae moralis*, I, Bruxellis, [8]1919, n. 219.

op, dat de term „tanto" niet vergelijkend gebruikt wordt in de zin van „zo groot als" maar aanwijzend in de zin van „zò groot" : hij slaat op het voorafgaande „gravi", waarmede hij feitelijk gelijk staat. Dat dit inderdaad de bedoeling van de auteur is, blijkt duidelijk uit andere passages, waarin telkens gesproken wordt over „gravi incommodo" ; zo lezen wij in n. 233 van hetzelfde deel :

> „caritas, quae sola in scandalo indirecto est attendenda, non obligat cum gravi incommodo proprio".

In practisch dezelfde bewoording treft men het adagium bij verschillende andere auteurs aan, ofschoon de één wat meer terughoudendheid betoont dan de ander. VERMEERSCH citeert het zonder enig commentaar bij de regels over hulpverlening in tijdelijke nood :

> „excepta necessitate moraliter extrema, temporali proximi indigentiae cum notabili incommodo proprio succurrere nemo debet. «*Caritas non obligat cum gravi incommodo*»" [6]).

MERKELBACH is voorzichtiger, als hij in zijn verhandeling over de ordo caritatis het volgende corollarium plaatst :

> „Ex praedictis sequitur principium : *Charitas non obligat cum magno incommodo*, valere in necessitate communi et gravi, et quidem solummodo *generatim*, non autem valere in necessitate extrema in qua etiam cum maximo incommodo obligat charitas" [7]).

Ook AERTNYS-DAMEN schijnt wel aan het adagium te denken, als hij onder de redenen, die van correptio fraterna ontslaan, op de vierde plaats noemt :

> „*periculum gravis damni pro corripiente*, quia charitas regulariter non obligat cum tanto incommodo" [8]).

De term „regulariter" duidt op een beginsel, maar houdt tegelijkertijd een wijze restrictie in.

Nog voorzichtiger drukt WOUTERS zich uit, wanneer hij zegt, dat scandalum passivum kan worden toegelaten :

> „*ob causam proportionatam*, quia caritas non obligat cum proportionato incommodo" [9]).

SERAPHINUS A LOIANO spreekt uitdrukkelijk van een axioma, dat o.a. van toepassing is bij een bepaald geval van tijdelijke hulpverlening :

> „*In gravi necessitate temporali succurrendum est proximo, sed cum levi tantum incommodo* ; ratio est quia caritas exigit quidem ad praecavendum grave proximi

---

[6]) A. VERMEERSCH S.J., *Theologiae moralis principia, responsa, consilia*, II, Romae etc., [3]1937, n. 93.

[7]) B. H. MERKELBACH O.P., *Summa theologiae moralis*, I, Parisiis, [4]1942, n. 910.

[8]) AERTNYS-DAMEN C.SS.R., *Theologia moralis secundum doctrinam S. Alfonsi de Ligorio*, I, Torino, [14]1944, n. 366.

[9]) L. WOUTERS C.SS.R., *Manuale theologiae moralis*, I, Brugis, 1932, n. 549.

damnum, ut levis iactura sustineatur, non autem aequale damnum, unde reapse quoad hunc casum valet axioma: *caritas non obligat cum gravi incommodo"* [10]).

Eveneens haalt hij dit axioma aan bij de vraag, of men sub gravi verplicht is de naaste in ernstige tijdelijke nood hulp te verlenen „ex bonis statui superfluis"; als eerste argument voor het mildere standpunt noemt hij:

„quia secus caritas obligaret cum gravi incommodo, quod caritas in gravi tantum necessitate non imponit" [11]).

Zo ook bij de correptio fraterna, waarvoor hij als vijfde voorwaarde noemt:

„*ut sine proprio gravi damno* fieri possit, quia caritas non obligat cum tanto incommodo" [12]).

In het minder bekende handboek van UBACH lezen wij het adagium bij de behandeling van de ordo caritatis:

„*In necessitate gravi* gravis obligatio datur subveniendi proximo, dum id sine magno incommodo praestari potest; obligatio autem minus urget in necessitate temporali, quam in spirituali, ut melius apparebit ex dicendis de elargienda eleemosyna. Atque id est quod exprimitur illo effato: «*caritas non urget cum gravi incommodo*»" [13]).

Het Franse moraal-compendium van VITTRANT verwijst naar het adagium in de volgende passage:

„Lorsque le prochain se trouve seulement dans une *difficulté qui ne met directement en danger ni son salut, ni sa vie,* ou un bien presque aussi important que la vie, surtout s'il peut compter sur le secours d'autres personnes, un inconvénient sérieux excusera de toute obligation stricte de charité. *Caritas non obligat cum nimio incommodo"* [14]).

Het handboek van THOMAS A IORIO kunnen wij beter vermelden, als GURY verderop ter sprake komt.

Als laatste auteur uit de 20e eeuw, die het adagium met de nodige reserves aanvaardt, noemen wij NOLDIN-SCHMITT. Reeds in de eerste editie van zijn bekende *Summa theologiae moralis* plaatste NOLDIN bij de bespreking van de ordo caritatis een voetnoot, die als volgt luidde:

„Ergo adagium sollemne: *caritas non obligat cum gravi incommodo* suas habet exceptiones: tenemur enim quandoque etiam cum gravi incommodo subvenire proximo" [15]).

Deze tekst bleef lange tijd ongewijzigd, ook nadat SCHMITT vanaf de 17e editie de verzorging van dit handboek op zich genomen had. Maar in de 21e uitgave van 1932 bracht de bewerker een verandering aan, die niet onvermeld mag blijven:

---

10) SERAPHINUS A LOIANO O.F.M.Cap., *Institutiones theologiae moralis ad normam iuris canonici,* II, Taurini, 1935, n. 107.

11) Ibidem, n. 136.

12) Ibidem, n. 141.

13) Iosephus UBACH S.J., *Compendium theologiae moralis,* I, Friburgi Br., 1926, n. 86.

14) J.-B. VITTRANT S.J., *Théologie morale, Bref exposé,* Paris, [15]1944, n. 147. — Gelijk wij reeds opmerkten in noot 2, ontleende GILLEMAN vermoedelijk aan dit compendium zijn formulering van het adagium.

15) H. NOLDIN S.J., *Summa theologiae moralis,* II, Oeniponte, 1899, n. 79.

„Ergo adagium: *caritas non obligat cum gravi incommodo* ita intelligendum est: a positivo praecepto caritatis excusare potest incommodum proportionate (ad necessitatem proximi) grave" [16]).

De strekking van het adagium wordt scherper en positiever bepaald, maar het wordt niet meer „sollemne" geheten! Zo bleef deze voetnoot luiden tot en met de 27e editie van 1941. In het *Epitome theologiae moralis,* dat TELCH uit NOLDIN's handboek samenstelde, vindt men een omschrijving van het adagium, die met de voetnoot van NOLDIN goed overeenstemt:

„12. ‚*Caritas* 1° Non obligat cum gravi *incommodo*': a) si proximus in necessitate communi est, quia hisce succurrere levis est obligatio affirmativa, a qua omne incommodum grave excusat; item b) si in necessitate gravi corporali est, quia in pari necessitate quivis seipsum praeferre potest proximo; vel c) si in necessitate spirituali solum gravi est" [17]).

Na deze reeks auteurs, die het adagium met evenveel woorden aanhalen, noemen wij nog een aantal moralisten, die althans een min of meer gelijkluidende formule bezigen; wij geven de citaten zonder commentaar. Otto SCHILLING schrijft in zijn Duitse handboek:

„Auch hätte man die brüderliche Zurechtweisung dann vorzunehmen keine Verpflichtung, wenn man beträchtlichen S c h a d e n an Ehre oder Hab und Gut erlitte, denn in grosser geistlicher Not des anderen hat man nicht unter eigenem schweren Nachteil zu helfen, verpflichtet doch das Gebot der Nächstenliebe nicht magno cum incommodo" [18]).

Bij CORNELISSE lezen wij:

„Si tantum timetur u n i u s v e l a l t e r i u s d a m n u m, haec obligatio n o n v i d e t u r u r g e n d a c u m g r a v i i n c o m m o d o denuntiaturi; nam charitas non obligat ad privatum damnum impediendum cum tanto incommodo" [19]).

MICHEL noemt onder de voorwaarden voor correptio fraterna:

„Ut *fieri possit* absque incommodo *proportionate gravi* pro corripiente, nemo enim lege communi *caritatis* tenetur ad subveniendum proximo, cum proprio gravi incommodo, nisi necessitas sit *extrema*; aut nisi bonum *commune* correctionem postulet" [20]).

Bij de regels omtrent de ordo caritatis zegt FERRERES:

„*In gravi necessitate utriusque ordinis* [temporalis sc. et spiritualis], nemo tenetur proximo succurrere cum gravi suo incommodo, secluso tamen iustitiae, pietatis, vel officii titulo. — Ex dictis enim caritas erga nos, ceteris paribus, praevalet caritati erga alios: idcirco grave incommodum subire non tenemur, ut a gravi incommodo alios liberemus" [21]).

---

16) H. NOLDIN S.J. - A. SCHMITT S.J., *Summa theologiae moralis,* II, Oeniponte, [21]1932, n. 79.

17) C. TELCH, *Epitome theologiae moralis universae . . . excerpta e Summa theol. mor. R. P. Hier. Noldin S.J.,* Oeniponte, [5]1920, blz. 72-73.

18) Otto SCHILLING, *Lehrbuch der Moraltheologie,* II, München, 1928, blz. 292. - Vgl. ook de Latijnse uitgave: *Theologia moralis,* II, Rottenburgi, 1940, blz. 306.

19) E. CORNELISSE O.F.M., *Compendium theologiae moralis,* I, Quaracchi, 1908, n. 233.

20) P. MICHEL, *Theologiae moralis principia,* II, Paris, 1902, n. 338.

21) I. B. FERRERES S.J., *Compendium theologiae moralis ad normam Codicis Canonici,* I, Barcinone, [15]1932, n. 304.

Als derde voorwaarde voor de correptio fraterna noemt TANQUEREY:

> „*Ut sine magno corripientis incommodo fieri possit*; si enim v.g. famulus aut inferior serio timeat ne ex monitione grave sibi accidat damnum, ad eam faciendam non tenetur: lex enim non obligat cum tanto incommodo" [22]).

Evenzo zegt COLLI-LANZI, dat de correptio fraterna alleen strikt verplicht is:

> „si fieri possit sine gravi incommodo: quia obligatio oritur ex virtute caritatis" [23]).

Er zijn echter in de 20e eeuw ook auteurs, die het adagium niet vernoemen. Bij MAUSBACH-TISCHLEDER en bij TILLMANN zochten wij tevergeefs naar enig spoor. Ook PRÜMMER zwijgt er over; maar in de editie van 1928 voegde hij, op het eind van een alinea over geestelijke hulpverlening buiten het geval van uiterste nood, een zinsnede in, die van belang is in verband met de critiek, die wij straks op het adagium zullen uitoefenen:

> „Ratio est, quia in istis casibus non solum ex caritate, sed etiam ex iustitia subveniendum est proximo" [24]).

LEHMKUHL vermeldt het adagium, maar alleen om er critiek op uit te oefenen. In alle edities van zijn knappe handboek lezen wij de volgende scherpzinnige voetnoot:

> „Occurrendum est hic axiomati, quod non raro auditur, quasi caritas levius obligaret quam iustitia aliaeve virtutes, eiusque laesio esset minus peccatum quam laesio iustitiae. Quod sic universe intellectum falsum est et in confusione conceptuum nititur. Vera haec sunt: 1) caritas in iis, quae communiter accidunt, non tam facile seu *non cum tanta difficultate* obligat ad positivos actus suos quam iustitia; aliquando tamen cum summo discrimine obligat; 2) caritas si sola laeditur, *postquam* laesa est, *non trahit secum tam gravem obligationem* quam laesa iustitia. Attamen 3) peccatum, quo caritas laeditur, saltem si positive et immediate in se laeditur, specifica *malitia* interni actus *gravius est*, quam quo iustitia laeditur: ut ex gravitate odii et inimicitiae, atque etiam ex gravitate scandali conicere licet. 4) Iustitia vix laedi potest sine laesione caritatis; quare mirum non est, iustitiae laesionem in concreto saepissime graviorem esse quam laesionem solius caritatis" [25]).

Deze critiek schijnt de latere auteurs ontgaan te zijn! Alleen bij Pater MARC vonden wij een soortgelijke opmerking onder verwijzing naar LEHMKUHL:

> „Si caritatem cum *justitia* conferimus, evidens est, actus contra caritatem in se majorem continere malitiam quam actus contra justitiam. Ex altera vero parte, justitia laesa graviora imponit officia quam vulnerata caritas. Maxima differentia inter duas virtutes in hoc sita est, quod caritas plerumque facilius ab actibus externis positivis excusat, quam justitia. Vide *Lehmkuhl*, I, 785, nota" [26]).

---

22) A. TANQUEREY, *Synopsis theologiae moralis et pastoralis*, II, Romae etc., [4]1912, n. 801.

23) Camillus COLLI-LANZI, *Theologia moralis universa iuxta Codicem Iuris Canonici*, II, Taurini-Romae, 1927, n. 905.

24) D. M. PRÜMMER O.P., *Manuale theologiae moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis*, I, Friburgi Br., [4-5]1928, n. 584; dito in [6-7]1931.

25) A. LEHMKUHL S.J., *Theologia moralis*, I, Friburgi Br., [1]1883, n. 626 en [12]1914, n. 785.

26) Cl. MARC C.SS.R., *Institutiones morales Alphonsianae*, I, Romae, [15]1917, n. 478, nota 1.

Klaarblijkelijk staat MARC niet zò critisch tegenover het adagium als LEHMKUHL. Op twee andere plaatsen van zijn *Institutiones morales Alphonsianae* gebruikt hij dan ook formuleringen, die sterk met het adagium overeenstemmen. Als beperking van de plicht tot broederlijke terechtwijzing noemt hij op de derde plaats :

> „*Quin grave incommodum immineat.* Nam cum tanto incommodo caritas non obligat, nisi extrema sit proximi necessitas spiritualis, vel nisi accedat obligatio iustitiae" [27]).

En bij het scandalum merkt hij op :

> „*Grave incommodum est ratio sufficiens permittendi scandalum datum vel scandalum pusillorum.* Constat ex eo quod caritas non obligat ad grave subeundum incommodum ne proximus damnum capiat, quod a sua libera voluntate pendet, cum tunc in stricta necessitate non sit constitutus" [28]).

Met LEHMKUHL en MARC zijn wij eigenlijk al in de 19e eeuw beland, want de eerste editie van hun handboeken dateert uit 1883 resp. 1885. Het feit alleen, dat LEHMKUHL zo scherp stelling neemt tegen een axioma „quod non raro auditur", bewijst voldoende dat het reeds in de 19e eeuw vaak werd aangevoerd. Dit zullen wij thans uit de handboeken trachten aan te tonen.

Handboeken uit de 19e eeuw

Noemen wij op de eerste plaats de *Summula theologiae moralis* van Kard. Iosephus D'ANNIBALE, dat voor het eerst uitkwam in 1874-1876 maar ook na de dood van de auteur nog werd herdrukt tot in het begin van de 20e eeuw. Onder de praenotanda „De caritatis definitione ac natura" lezen wij :

> „Sed an obliget, cum incommodo gravi . . . ? Utique, et nemo dubitat, in necessitate extrema, vel gravissima ; in gravi, siquidem spirituali, adhuc obligat, in temporali non item . . . ; et huc pertinet vulgatum illud : *Caritas non obligat cum incommodo gravi*" [29]).

Ongeveer dezelfde restricties treffen wij aan bij BALLERINI-PALMIERI. Gelijk bekend, heeft PALMIERI na de dood van zijn medebroeder diens commentaar op BUSEMBAUM's *Medulla* voltooid en uitgegeven. In de 2e editie nu van dit werk laste hij de volgende alinea in :

> „Itaque cum de bono communi agitur, contingere potest, ut teneamur illud praeponere non solum bonis nostris, sed et nostrae vitae : verum heic praeter caritatem intervenit quoque iustitia legalis. Solet utique frequenter dici quod *caritas non obligat cum gravi incommodo* : sed ut patet ex dictis, excipienda est necessitas extrema spiritualis proximi . . . et necessitas etiam temporalis societatis, ut heic dictum est, atque extrema proximi necessitas temporalis . . ." [30]).

Petrus SCAVINI spreekt nergens van een adagium, maar tot driemaal toe gebruikt hij de geijkte formule. Bij de vraag, of men, om de naaste in uiterste

---

[27]) Ibidem, n. 493.

[28]) Ibidem, n. 511.

[29]) Iosephus D'ANNIBALE, *Summula theologiae moralis*, II, Romae, [5]1908, n. 81.

[30]) Ant. BALLERINI S.J. - D. PALMIERI S.J., *Opus theologicum morale in Busembaum Medullam*, II, Prati, [2]1892, tract. V, sect. III, n. 111.

tijdelijke nood te helpen, zijn eigen „status" moet opofferen, voert hij voor de mildere sententie o.a. aan:

> „tum maxime quia hic adest tantum praeceptum caritatis, quae ex communi non obligat cum gravi incommodo" [31]).

De plicht tot broederlijke terechtwijzing houdt op:

> „si correctio fieri nequeat sine incommodo gravi, ut si ideo timeatur grave damnum in bonis, in honore, etc.; nam cum gravi incommodo caritas non obligat. Excipe nisi quis, vel ratione officii teneatur corrigere, vel nisi proximus sit in extrema et involuntaria necessitate spirituali; ordo enim caritatis vult, ut spirituale alterius bonum nostro temporali bono praeferatur" [32]).

En bij de vraag, of men tijdelijke goederen moet opofferen om scandalum passivum te voorkomen:

> „Sunt tamen qui absolute negant bona nostra esse negligenda, si sint magni momenti; quia caritas non obligat cum gravi incommodo" [33]).

Deze laatste vraag stelt ook BUCCERONI: *„An ad scandalum vitandum tenearis dimittere bona temporalia?";* onder verwijzing naar GURY en S. ALPHONSUS, geeft hij als antwoord:

> „Negative, *ordinarie loquendo;* nam aut magna patienda est pecuniae iactura, et caritas erga proximum non urget cum tanto incommodo; aut levis tantum pecuniae iactura est, et haec cum saepius occurrere possit, iam gravis faciliter evadit" [34]).

Hier worden wij dus verwezen naar twee andere moralisten, die inderdaad deze vraag op dezelfde wijze beantwoorden. Raadplegen wij eerst het *Compendium theologiae moralis* van Pater GURY, de trouwe echo van S. ALPHONSUS. In alle edities en bewerkingen van dit veel verspreide handboek lezen wij het volgende antwoord op de vraag *„An bona temporalia tenearis dimittere ad scandalum evitandum?":*

> *„Neg. ordinarie loquendo,* quia charitas erga proximum non obligat cum tanto incommodo. Hinc non teneris solvere plus operario vel rhedario, licet praevideas illum secus esse blasphematurum: incommodum enim illud, licet leve in se, saepius occurrere potest, et sic grave in complexu fit; quin imo ad blasphemandum incitamentum saepius id esset. — *S. Lig. num. 52"* [35]).

Wij worden dus weer verwezen naar S. ALPHONSUS! Voor wij deze vindplaats gaan verifiëren, willen wij echter eerst nog enkele andere, minder bekende, moralisten als getuigen voor het adagium laten optreden. Wij geven de teksten zonder commentaar. In MÜLLER's *Theologia moralis* lezen wij:

---

31) Petrus SCAVINI, *Theologia moralis universa ad mentem S. Alphonsi M. de Ligorio,* II, Mediolani, [13]1882, n. 899.

32) Ibidem, n. 903.

33) Ibidem, n. 918.

34) J. BUCCERONI S.J., *Institutiones theologiae moralis secundum doctrinam S. Thomae et S. Alphonsi,* I, Romae, [2]1893, n. 434.

35) I. P. GURY S.J., *Compendium theologiae moralis,* I, Lugduni etc., [1]1850 tot en met [17]1866, n. 236. — Een van de modernere bewerkers is THOMAS A IORIO S.J., die wij reeds op blz. 391 vermeldden: *Theologia moralis iuxta methodum compendii Ioannis P. Gury S.J. et Raphaelis Tummulo S.J.*; in deel I, Neapoli, [6]1938, n. 309 lezen wij practisch dezelfde tekst.

„*An autem ad vitandum scandalum dimitti debent bona temporalia?* Non est obligatio patiendi in bonis propriis magnam jacturam, ne proximus patiatur scandalum etiam ex infirmitate, quia charitas erga proximum non obligat cum tanto incommodo" [36]).

Bij dezelfde probleemstelling tekent KONINGS aan:

„dimitti quidem licite possunt, sed *ordinarie loquendo* dimitti necessario non debent ad evitandum scandalum; nam lex caritatis non obligat cum tanto incommodo" [37]).

En bij de kwestie van de correptio fraterna merkt hij op:

„caritas non obligat cum gravi incommodo, nisi *vel* proximus versetur in extrema et involuntaria necessitate spirituali..., *vel* obligationi caritatis in corripiente accedat etiam obligatio *iustitae*" [38]).

Tenslotte noemen wij nog VAN DER VELDEN, die omtrent de verplichting tot broederlijke terechtwijzing schrijft:

„Exceptis superioribus et casu extremae necessitatis, nemo ad corrigendum proximum obligatur cum gravi damno vel incommodo, qualecunque illud sit. Ratio est, quod correctio sit opus charitatis, quae cum gravi incommodo non obligat" [39]).

Eerlijkheidshalve moeten wij hier opmerken, dat van de acht moralisten, die wij uit de 19e eeuw citeerden, slechts de twee eersten evident van een adagium spreken, n.l. D'ANNIBALE en BALLERINI-PALMIERI. De zes overigen gebruiken allen bij de behandeling van een bepaalde casus een formule, die materieel gelijkluidend is met het adagium, maar geven niet uitdrukkelijk te kennen dat zij een adagium voor ogen hebben. De vraag, of zij, zò schrijvend, aan het adagium dachten, is natuurlijk moeilijk met een beslist ja of neen te beantwoorden. Een bevestigend antwoord ligt meer voor de hand bij SCAVINI, KONINGS en VAN DER VELDEN, die n.l. tamelijk algemeen spreken; een ontkennend antwoord is meer waarschijnlijk bij BUCCERONI, GURY en MÜLLER, om redenen die wij aanstonds bij S. ALPHONSUS zullen aangeven.

S. Alphonsus en zijn voorgangers

Het algemeen bekende feit, dat de moralisten uit de 19e en 20e eeuw in hoge mate afhankelijk waren van S. ALPHONSUS, wiens *Theologia moralis* in 1748 voor het eerst verscheen, doet ons verwachten, dat het adagium, waarvan zij zo gretig gebruik maken, reeds bij hem gevonden zal worden. BUCCERONI en GURY verwijzen zelfs uitdrukkelijk naar deze grote moralist, als zij op één plaats van hun handboeken althans de materiële formule van het adagium aanwenden. Slaan wij S. ALPHONSUS op. Naar aanleiding van BUSEMBAUM's opmerkingen over het vermijden van ergernis stelt hij de vraag: „*an, ad vitandum scandalum, sint dimittenda bona temporalia?*"; het antwoord luidt:

---

36) E. MÜLLER, *Theologia moralis*, II, Vindobonae, [5]1887, blz. 127.

37) A. KONINGS C.SS.R., *Theologia moralis*, Neo-Eboraci etc., [3]1878, n. 300.

38) Ibidem, n. 288.

39) Pius VAN DER VELDEN O.F.M.Rec., *Principia theologiae moralis theoretice et practice exposita*, II, Tornaci, [2]1882, n. 43.

„Distinguit D. Thomas, et docet quod si bona sint propria, *tunc vel totaliter dimittenda sunt... vel aliter scandalum sedandum, scilicet per aliquam admonitionem* [II II 43, 8].

Nam, facta monitione de veritate justitiae, scandalum evadit pharisaicum, de quo nihil amplius curandum; ut docet idem D. Thomas. — Imo dicunt Palaus, Sanchez, et Sporer cum Suarez, Diana, etc., nunquam esse obligationem gravem, pati magnam jacturam in bonis propriis, ne proximus patiatur scandalum, etiam ex infirmitate. Ratio, quia caritas erga proximum non obligat cum tanto incommodo" [40]).

Hier staat het adagium, althans materialiter, in dezelfde termen waarin het door latere auteurs telkens opnieuw aangehaald wordt. Maar ook formeel? Wil S. ALPHONSUS met deze woorden een beroep doen op een min of meer vaststaand beginsel? Uit de tekst zelf blijkt dit in ieder geval niet, want er wordt alleen maar beweerd, dat de liefde jegens de naaste geen plicht oplegt om ergernis te voorkomen ten koste van zò groot ongemak als te voren beschreven: n.l. „pati magnam jacturam in bonis propriis". Er zijn ook geen andere gegevens, waaruit het tegendeel zou kunnen blijken, want S. ALPHONSUS spreekt niet van een adagium, noch hier noch elders, en de woorden „caritas erga proximum non obligat cum tanto incommodo" komen bij hem slechts in deze éne passage voor. Wij zien derhalve niet in, met welk recht men in de aangehaalde tekst een formeel beroep op een vaststaand adagium zou mogen lezen. S. ALPHONSUS lost een scherp omschreven casus op en gebruikt daarbij een formule, die materieel met het latere adagium volkomen overeenstemt maar bij hem nog niet als adagium fungeert.

Is hij althans de eerste geweest, die deze formule gevormd heeft? Bij een tijdgenoot van S. ALPHONSUS lezen wij bijna gelijkluidende zinswendingen. In zijn *Opera moralia de principiis actuum humanorum* schrijft Sebastianus GIRIBALDI O.Barn.:

„Ratio est, quia virtus charitatis te obligat succurrere proximo graviter indigenti, quando id facere potes sine tuo gravi incommodo" [41]).

En bij de correctio fraterna noemt hij als vierde voorwaarde:

„ut commode fieri possit, sine gravi damno propriae salutis, honoris, famae, & bonorum; nam hoc praeceptum, extra casum extremae necessitatis, ubi evidenter salus aeterna proximi periclitatur, non obligat cum tanto incommodo" [42]).

De eerste editie van het werk, waaruit deze citaten genomen zijn, dateert uit 1735 en kon dus door S. ALPHONSUS gebruikt worden. Maar deze moralist, die in kennis van de literatuur voor geen ander onderdoet, citeert in zijn *Theologia moralis* twee andere werken van GIRIBALDI, doch niet dit! Het ligt dus niet voor de hand in GIRIBALDI een bron te zoeken, waaruit S. ALPHONSUS het „adagium" geput zou hebben.

Wenden wij ons tot de voorgangers. S. ALPHONSUS noemt zelf enkele namen in de passage, waarin de bewuste formule voorkomt, maar bij geen

---

40) S. ALPHONSUS MARIA DE LIGORIO, *Theologia moralis*, l. II, n. 52. — Wij citeren naar de editie van GAUDÉ.

41) Sebastianus GIRIBALDI O.Barn., *Opera moralia de principiis actuum humanorum decemve praeceptis decalogi*, IV, Bononiae, 1760, tract. IV, c. 5, n. 11.

42) Ibidem, tract. IV, c. 5, n. 63.

van hen konden wij een gelijkluidende formule ontdekken. Ook in BUSEMBAUM's *Medulla theologiae moralis*, waarop S. ALPHONSUS zijn commentaar schreef in de vorm van een „Theologia moralis", zochten wij tevergeefs naar enig spoor. Toen werd het zoeken wel bijzonder moeilijk! Wij hebben een reeks folianten met de nodige zorg nageslagen, maar nergens een formulering vermogen te ontdekken, die een duidelijke gelijkenis vertoonde met het latere adagium. Wel behandelen alle auteurs uitvoerig de casuistiek van de naastenliefde: zij gaan zorgvuldig na, hoeverre de plicht tot naastenliefde zich uitstrekt, en wegen daarbij de „necessitates" van de naaste nauwkeurig af tegen de „incommoda" van het subject. Maar de formule van het adagium vonden wij nergens. Wij leggen de lezer nog enkele citaten voor, waarin men althans enige gelijkenis met het adagium aanwezig kan achten. Zo schrijft REIFFENSTUEL bij de hulpverlening aan de naaste in uiterste tijdelijke nood:

„cessat haec obligatio, quando quis non potest succurrere proximo, nisi cum plena eversione sui status; tum quia Charitas non obligat respectu proximi cum detrimento proprio respective adeo gravi..." [43]).

Bij de kwestie van het scandalum passivum geeft RONCAGLIA als beginsel:

„Charitas exposcit, ut impediatur peccatum Proximi semper cum fieri potest sine gravi incommodo" [44]).

Bij de algemene plicht om de naaste in nood te helpen noemt Patritius SPORER als voorwaarde:

„*Et possibilitas adest moralis*: utique non physica tantum, sed moralis, qua quis hic et nunc commode possit: caritas enim ordinata plus non obligat" [45]).

Hij komt daarop terug bij de hulpverlening in ernstige nood:

„Ratio generalis caritatis etiam hic militans est: quia lex caritatis obligat succurrere proximo in vera necessitate, quando sine nostro incommodo vel detrimento possumus" [46]).

Bijzonder interessant is de opmerking, die hij maakt bij de ordo caritatis:

„Semper ergo sermo fuit de obligatione ex caritate tantum. Plus enim requirit obligatio justitiae" [47]).

Tenslotte TAMBURINI, die de regel omtrent hulpverlening in ernstige tijdelijke nood aldus motiveert:

„Ratio est, quia virtus Charitatis jubet, proximo succurrere, sine gravi succurrentis incommodo" [48]).

---

[43]) Anacletus REIFFENSTUEL O.F.M., *Theologia moralis brevi claraque methodo comprehensa*...., Mutinae, 1737, tract. IV, dist. VI, n. 41.

[44]) Constantinus RONCAGLIA, *Universa moralis theologia*...., Lucae, 1730, tract. VI, c. VI, q. IV.

[45]) Patritius SPORER O.F.M.Rec., *Theologia moralis decalogalis et sacramentalis*, novis curis edidit F. Irenaeus BIERBAUM O.F.M.Rec., I, Paderbornae, 1897, n. 721. — De eerste editie van dit werk dateert uit 1681-1687.

[46]) Ibidem, n. 745.

[47]) Ibidem, n. 818.

[48]) Thomas TAMBURINI S.J., *Explicatio decalogi*, Monachii, 1659, l. V, c. 1, § 1, n. 15.

Dit zijn de meest sprekende teksten, die wij bij voorgangers van S. ALPHONSUS konden vinden. Wanneer men nu deze teksten legt naast de teksten, die wij hierboven aanhaalden van auteurs uit de 19e en 20e eeuw, dan constateert men toch wel een zeer duidelijk verschil. Nà S. ALPHONSUS kan men een reeks auteurs opsommen, die in nagenoeg gelijkluidende termen herhalen wat hij als bij toeval had geformuleerd: „caritas erga proximum non obligat cum tanto incommodo" ; terwijl vòòr hem dergelijke formules niet te vinden zijn. Men ontkomt niet aan de indruk, dat de oorsprong van het adagium inderdaad teruggaat op S. ALPHONSUS, met deze belangrijke restrictie nochtans dat bij hem alleen de materiële formulering gevonden wordt. De wordingsgeschiedenis van het adagium is wel zeer merkwaardig. S. ALPHONSUS behandelde slechts een bepaalde casus, maar wist het antwoord zo kernachtig te formuleren, dat het nageslacht klaarblijkelijk onder de indruk kwam. Eenmaal overgenomen door GURY en BUCCERONI, werden zijn woorden door de latere moralisten tussen aanhalingstekens geplaatst en tot adagium uitgeroepen; maar daarmede kregen zij een betekenis, die zij bij S. ALPHONSUS allerminst bezaten. Terwijl S. ALPHONSUS slechts leerde, dat men uit caritas niet verplicht is ergernis te voorkomen ten koste van zo groot ongemak als gelegen in het „pati magnam jacturam in bonis propriis" ; verkondigen de auteurs, die het adagium hanteren, als beginsel: „caritas non obligat cum tanto (i.e. gravi vel magno) incommodo". Reeds uit het slecht-latijnse gebruik van de term „tanto" in de zin van „gravi" of „magno" blijkt de onrechtmatige uitbreiding, die aldus aan de betekenis van S. ALPHONSUS' woorden gegeven werd. Materieel gaat het adagium terug op S. ALPHONSUS, maar formeel is het een product van de 19e en 20e eeuw.

Strekking van het adagium

Uit de gegevens, in het historische gedeelte van dit artikel verzameld, willen wij thans de juiste strekking van het adagium trachten vast te stellen, volgens de bedoeling van de auteurs die het gebruiken.

De plichten, die de goddelijke deugd van liefde ons jegens de naaste oplegt, zijn niet onbegrensd. Liefde verplicht tot liefdebetoon en liefdebetoon brengt offers met zich mee. De liefde tot de naaste vergt niet zelden, dat de mens eigen belangen opoffert om de belangen van de naaste te dienen. Maar er is toch een grens, die de liefde niet behoeft te overschrijden, en er zijn belangen, die men niet behoeft prijs te geven. Waar ligt deze grens? Op deze vraag wil het adagium een antwoord geven, want het omschrijft, zij het in negatieve termen, hoeverre de liefdeplicht zich uitstrekt: non obligat cum tanto i.e. gravi vel magno incommodo. Om deze norm juist te verstaan dient men te bedenken, dat de moralisten de regels omtrent het liefdebetoon jegens de naaste plegen op te stellen aan de hand van een schematische indeling van de noodtoestand, waarin de medemens in geestelijk of tijdelijk opzicht kan verkeren. Zij onderscheiden immers, gelijk bekend, een drievoudige noodtoestand: necessitas 1) *extrema* (of quasi-extrema), 2) *gravis* en 3) *communis*. Het adagium nu slaat niet op de uiterste noodtoestand, ge-

lijk de auteurs uitdrukkelijk verklaren; maar het heeft betrekking op de necessitas gravis (en a fortiori op de necessitas communis, maar deze kan hier buiten beschouwing blijven). Het betekent dus, dat men uit liefde verplicht is de naaste, die in ernstige nood verkeert, te hulp te komen, maar niet ten koste van eigen ernstig ongemak. Het adagium geeft m.a.w. een norm aan, hoe men in gevallen van ernstige nood de liefdeplichten t.o.v. de naaste moet afwegen tegen de liefdeplichten t.o.v. zichzelf en de zijnen, in verband natuurlijk met de wederzijdse belangen. Zo gezien is het niets anders als een bijzondere toepassing van de algemene regel: „ordinata caritas a semetipso incipit".

Er is echter meer. De auteurs bedoelen met het adagium ook een tegenstelling uit te drukken tot de deugd van rechtvaardigheid, die wèl „cum gravi incommodo" verplicht. Wij leiden dit niet af uit het feit, dat verschillende auteurs de term „tanto" gebruiken in de formulering van het adagium, want deze term fungeert slechts als aequivalent voor het vaker voorkomende „gravi" of „magno"; maar wij besluiten daartoe uit andere opmerkingen, die de auteurs in verschillend verband maken. Met of zonder beroep op het adagium leren de auteurs, dat men zijn naaste, die in ernstige geestelijke nood verkeert, „ex caritate" te hulp moet komen, mits dit zonder ernstig ongemak kan geschieden. Maar, voegen zij daar onmiddellijk aan toe, zodra de rechtvaardigheid in het spel komt, houdt deze restrictie op: een zielzorger b.v. is „ex officio" d.i. „ex iustitia" wel degelijk verplicht ook ten koste van ernstig ongemak zijn „subditi" in ernstige nood geestelijke bijstand te verlenen. Dit is zozeer de gangbare opvatting van de handboeken, dat het geen zin heeft daar teksten voor aan te halen; ten overvloede verwijzen wij de lezer naar een aantal hierboven afgedrukte teksten, waarin een dergelijke tegenstelling tussen caritas en iustitia min of meer duidelijk voorkwam[49]). Men kan bijna geen handboek doorbladeren, of bij herhaling zal men lezen, dat een bepaalde verplichting niet geurgeerd kan worden „ex caritate tantum" — o koningin aller deugden! — maar wel eventueel „ex iustitia". Wanneer men dit alles bedenkt, lijdt het o.i. geen twijfel, dat het caritas-adagium niet krachtens zijn formulering maar wel krachtens zijn reële betekenis mede verstaan moet worden in vergelijking met en in tegenstelling tot de deugd van rechtvaardigheid.

De strekking van het adagium is derhalve deze: de caritas verplicht de mens zijn naaste in ernstige nood bij te staan, maar niet ten koste van ernstig ongemak en derhalve niet ten koste van zoveel ongemak, als waartoe de iustitia verplicht — „caritas non obligat cum gravi incommodo ideoque caritas non obligat cum tanto incommodo ac iustitia"[50]). Zò heeft reeds LEHMKUHL het adagium verstaan en dàt was de reden, waarom hij het bestreed.

---

[49]) Vgl. de teksten van FERRERES, PRÜMMER, MARC, SCAVINI, KONINGS, VAN DER VELDEN en SPORER, die wij hierboven aanhaalden op blz. 392-396, 398.

[50]) Naar aanleiding van een voordracht van H. BARTELS O.P. over *Eenheid en veelheid van het zedelijk goede* vestigden wij in de discussie de aandacht op deze strekking van het adagium. Pater BARTELS antwoordde, dat het adagium z.i. niet zozeer de liefdesplicht stelt

Critische bemerkingen

Uit het historische gedeelte van dit artikel is gebleken, dat het adagium pas in de 19e en 20e eeuw burgerrecht verkregen heeft in de katholieke moraaltheologie. Het ware te wensen, dat het spoedig weer werde uitgebannen, want het is om meer dan één reden onjuist. Dit willen wij thans trachten aan te tonen.

1. Met adagia dient men voorzichtig te zijn, want niet zelden dragen zij meer het karakter van een slagzin dan van een metaphysisch of theologisch beginsel. Heel bijzonder geldt dit voor het onderhavige adagium, dat zijn ontstaan tenslotte te danken heeft aan de omstandigheid, dat een antwoord van S. ALPHONSUS op een bepaalde casus uit zijn verband gerukt en tot algemeen beginsel verheven werd. Wij hebben boven reeds aangegeven, welke onrechtmatige uitbreiding daarmede aan de betekenis van S. ALPHONSUS' woorden gegeven werd. Als adagium is de formule „caritas non obligat cum tanto incommodo" veel te algemeen om waar te kunnen zijn. De auteurs haasten zich dan ook allerlei restricties aan te brengen, die echter de aperte onjuistheid van het adagium slechts accentueren. Kan de moraaltheologie gebaat zijn met een beginsel, dat algemeen luidt maar niet algemeen geldt? Zoals het er ligt, is het adagium niet waar, want èn ten overstaan van het bonum commune èn ten overstaan van de necessitas extrema verplicht de caritas wel degelijk „cum gravi incommodo"; en zelfs in gevallen van necessitas gravis, waarop het adagium volgens de bedoeling van de auteurs wèl betrekking heeft, gaat het niet altijd op maar slechts „generatim" of „regulariter", gelijk MERKELBACH en AERTNYS-DAMEN terecht betogen [51]). Nu kan men wel zeggen, dat het adagium goed begrepen moet worden en door de moralisten goed begrepen pleegt te worden. Maar daarmede wordt onze critiek niet weerlegd: het adagium blijft een onjuiste formule, die moraaltheologisch onaanvaardbaar is. De auteurs mogen het adagium nog zo goed verstaan, wie garandeert dat ook anderen het goed zullen verstaan? Het gevaar is niet denkbeeldig, dat men uit de moraalcursus het adagium zou onthouden maar de restricties zou vergeten. Kort samengevat komt ons eerste bezwaar dus hier op neer: het adagium is te algemeen en daarom onjuist geformuleerd; bijgevolg is het uitermate geschikt om laxistische opvattingen en praktijken in de hand te werken.

2. Maar zelfs in de beperkte zin, die de auteurs aan het adagium hechten, is het een onjuiste of althans nietszeggende formule. Een van de gevallen, waarbij het adagium herhaaldelijk wordt toegepast, betreft de plicht tot broederlijke terechtwijzing. Wanneer de naaste door zijn zonden in *ernstige*

---

tegenover de verplichting uit rechtvaardigheid, als wel de plicht tot uiterlijke liefdedaden voor de naaste tegenover de liefdesverplichtingen welke men ook ten opzichte van zichzelf of van de zijnen heeft; en ter bevestiging voerde hij aan, dat men het adagium meestal in deze vorm aantreft: caritas non obligat cum *magno* incommodo. Vgl. *Werkgenootschap van katholieke theologen in Nederland. Jaarboek 1953,* Hilversum, blz. 87 v. — Wij geven dit alles toe, maar menen toch aangetoond te hebben, dat de tegenstelling met de rechtvaardigheid zeker niet ontbreekt.

[51]) Zie hierboven blz. 390.

geestelijke nood verkeert, verplicht de liefde ons hem te helpen door broederlijke terechtwijzing ; maar van deze liefdeplicht is men ontslagen wegens *ernstig* ongemak. Op het eerste gezicht schijnt deze redenering een fraaie toepassing van de algemene regel : ,,ordinata caritas a semetipso incipit" ; in werkelijkheid is ze niet veel meer dan een woordenspel. Wanneer de wederzijdse belangen elkaar ongeveer in evenwicht houden, is men krachtens de liefde niet verplicht aan de belangen van de naaste voorrang te verlenen : bij ,,aequale damnum" mag men zichzelf laten voorgaan. In de onderhavige casus zou de ,,aequalitas" moeten blijken uit de vergelijking van ,,ernstige geestelijke nood" met ,,ernstig ongemak". Maar dit zijn abstracte begrippen, die onderling niet vergelijkbaar zijn ! Wat is ,,ernstige geestelijke nood" en wat is ,,ernstig ongemak" ? Ondanks alle schijn is de regel ,,correptio fraterna non obligat cum gravi incommodo" een loze formule, waarmee men geen stap verder komt. De plicht tot broederlijke terechtwijzing is afhankelijk van verschillende factoren : men moet rekening houden met de ernst van de situatie, met de verhouding van zichzelf tot de naaste, met eigen geschiktheid, met het te verwachten resultaat, en tenslotte met de bezwaren voor zichzelf of voor anderen aan een terechtwijzing verbonden. Het oordeel over het al of niet verplicht zijn berust op een aestimatie, waarin al deze factoren verdisconteerd en de belangen van de naaste tegen de eigen belangen afgewogen worden. Wil men dit laatste belangrijke aspect onder woorden brengen, dan zou men, in de geest van NOLDIN-SCHMITT, als norm kunnen opstellen : ,,a positivo praecepto correptionis fraternae excusare potest incommodum proportionate (ad necessitatem proximi) grave" [52]). Ook deze formule blijft abstract, maar zij heeft het grote voordeel, dat zij de absolute term ,,grave incommodum" vermijdt en de nadruk legt op de verhouding tussen de wederzijdse belangen, waarvan tenslotte alles afhangt. Niet zelden zal men wegens geringe bezwaren van de plicht tot broederlijke terechtwijzing ontslagen zijn, maar somtijds zal men zich zelfs grote offers moeten getroosten : wanneer men n.l. door zijn optreden de naaste meent te kunnen redden. Met deze verschillende mogelijkheden houdt het adagium geen rekening, omdat het in absolute termen wil vastleggen wat in de werkelijkheid een telkens wisselende belangenverhouding is. Het adagium is een nietszeggende formule, die gemakkelijk tot foutieve conclusies kan leiden [53]).

3. Ons derde bezwaar hangt nauw samen met het voorafgaande. In zijn absolute formulering houdt het adagium geen rekening, gelijk wij zagen, met de wisselende verhoudingen tussen ,,necessitas proximi" en ,,incommodum subiecti" binnen een en dezelfde soort liefdedienst ; maar evenmin met het onderlinge verschil tussen de diverse soorten van liefdediensten. In het caritas-tractaat wordt o.a. gesproken over broederlijke terechtwijzing, vermijden van ergernis en geven van aalmoezen ; terwijl de plicht om sacramen-

---

[52]) Zie hierboven blz. 392. — Jammer genoeg spreekt deze auteur bij de behandeling van de correptio fraterna weer over „magnum incommodum" (II, n. 96).

[53]) Veel beter drukt WOUTERS zich uit, wanneer hij zegt, dat scandalum passivum kan worden toegelaten : *„ob causam proportionatam*, quia caritas non obligat cum proportionato incommodo" (vgl. noot 9). Vgl. ook MICHEL, hierboven aangehaald op blz. 392.

ten toe te dienen in het tractaat *de sacramentis in genere* behandeld wordt. Deze verschillende liefdediensten liggen niet alle op hetzelfde niveau! Er is b.v. een belangrijk soortverschil tussen geestelijke en lichamelijke werken van barmhartigheid. Toch wordt bij al deze liefdewerken telkens weer een beroep gedaan op dezelfde stereotiepe formule: „caritas non obligat cum gravi incommodo"; terwijl toch de bezwaren, die van een liefdedienst kunnen ontslaan, wat ernst en grootte betreft sterk uiteen zullen lopen, al naargelang de liefdediensten zelf in belangrijkheid verschillen. Men zou een hele scala van liefdewerken kunnen opstellen, maar wij willen dit punt met name uitwerken voor het specifieke onderscheid tussen werken van caritatieve en werken van zedelijke naastenliefde.

De moralisten vermelden slechts terloops het onderscheid tussen „caritatieve naastenliefde" en „zedelijke naastenliefde", een onderscheid dat ons van fundamenteel belang lijkt voor heel de opbouw van het caritas-tractaat. Onder het hoofdstuk *caritas erga proximum* worden in de handboeken allerlei liefdeplichten behandeld, waarvan sommige inderdaad specifieke uitingen zijn van caritas theologica, andere daarentegen specifieke acten van menselijke welwillendheid, barmhartigheid e.d. De caritas jegens God en de mensen is formeel één deugd, omdat zij de naaste formeel bemint in zijn betrekking tot de zich openbarende en mededelende God: „prout est capax beatitudinis aeternae". Maar daaruit volgt geenszins, dat alle liefdewerken jegens de naaste specifieke acten van caritas zijn! De mens behoudt immers in zichzelf een beminnenswaardigheid, die als zodanig het voorwerp is van de zedelijke deugd van naastenliefde. Handelingen dus, die *ex obiecto* bepaald worden door de beminnenswaardigheid van de naaste in zichzelf, moeten formeel en specifiek toegeschreven worden aan de zedelijke deugd van naastenliefde; terwijl alleen die handelingen formeel en specifiek acten van caritas zijn, die *ex obiecto* bepaald worden door de beminnenswaardigheid van de naaste in zijn betrekking tot God als „auctor et finis ordinis supernaturalis". — Het is hier niet de plaats nader op deze kwestie in te gaan: wij zouden anders terecht komen in de discussies omtrent het formeel object van de „caritas erga proximum", hetgeen ons beslist te ver zou voeren. Laat ons volstaan met te verwijzen naar de studie van Kard. VAN ROEY *De virtute charitatis,* waarin de geleerde schrijver in het voetspoor van vele vroegere theologen eenzelfde standpunt inneemt en belangwekkende „consectaria moralia" uitwerkt [54]).

De moralisten kennen dit onderscheid wel, maar zij maken er geen gebruik van bij de opbouw van hun caritas-tractaat, met als gevolg dat zij allerlei uitingen van naastenliefde, die *ex obiecto* tot de orde der zedelijke deugden behoren, formeel en specifiek aan de caritas theologica toeschrijven.

---

54) J. E. VAN ROEY, *De virtute charitatis quaestiones selectae,* Mechliniae, 1929, blz. 271-316. — Onder de titel *La charité et les autres amours humains* schreef D.-M. NOTHOMB in de *Revue Thomiste* 52 (1952) 361-377 een critische studie over deze kwestie; de schrijver is het met Kard. VAN ROEY niet eens, maar betoogt bovendien, dat deze in de interpretatie van sommige theologen niet nauwkeurig te werk gaat. Wij hopen in een later artikel op deze discussie terug te komen.

Bij beide soorten van liefdewerken, hetzij ze behoren tot de orde der caritatieve naastenliefde hetzij ze behoren tot de orde der zedelijke naastenliefde, wordt dan ook zonder onderscheid hetzelfde adagium toegepast: caritas non obligat cum gravi incommodo. Het lijkt ons echter duidelijk, dat men (ceteris paribus) minder gemakkelijk ontslagen zal zijn van de plicht tot *geestelijke* hulpverlening (een liefdewerk, dat uiteraard een act van caritas theologica is) dan van de plicht tot *tijdelijke* hulpverlening (een liefdewerk, dat uiteraard een daad van zedelijke menslievendheid is). Het adagium gaat aan dit onderscheid voorbij en zal daarom gemakkelijk leiden tot een te ruim oordeel van de ene kant of een te streng oordeel van de andere kant. In feite oordelen de auteurs naar onze mening somtijds te licht over de plicht tot specifiek caritatieve liefdewerken. Deze onderschatting van specifieke caritasplichten, waarvan wij straks een enkel voorbeeld zullen zien, hangt nauw samen met de merkwaardige opvatting, die in het adagium besloten ligt: „caritas non obligat cum tanto incommodo ac iustitia". Maar daarmede zijn wij reeds gekomen aan ons vierde en laatste bezwaar.

4. In de tweede paragraaf van dit artikel hebben wij de redenen uiteengezet, waarom het adagium inderdaad deze opvatting impliciet bevat. Hetgeen daar betoogd werd, vraagt echter nadere toelichting. Men zou n.l. de woorden „caritas non obligat cum tanto incommodo ac iustitia" zò letterlijk kunnen verstaan, dat men tot dwaasheden komt, hetgeen natuurlijk niet de bedoeling is van de auteurs, die genoemde opvatting huldigen [55]). Volgens de letter staat er immers, dat de *liefde* niet met zoveel ongemak verplicht als de *rechtvaardigheid!* Dit is nu om twee redenen niet vol te houden: ten eerste verplichten liefde en rechtvaardigheid altijd (men moet altijd volgens de liefde en altijd volgens de rechtvaardigheid handelen) en nooit kan men van de liefde en de rechtvaardigheid ontslagen zijn (men mag nooit tegen de liefde en nooit tegen de rechtvaardigheid handelen); ten tweede is de liefde als zodanig belangrijker en dus zwaarder verplichtend dan de rechtvaardigheid als zodanig. De woorden „caritas non obligat cum tanto incommodo ac iustitia" krijgen slechts een begrijpelijke zin, wanneer men ze laat slaan op *werken* van liefde en *werken* van rechtvaardigheid — want daartoe is men niet altijd verplicht en daarvan kan men om bepaalde redenen ontslagen zijn, zonder met de liefde resp. de rechtvaardigheid in conflict te komen. Maar ook met deze beperking opgevat geven die woorden nog niet de juiste bedoeling van de auteurs weer. Niemand beweert immers zo algemeen, dat de werken van liefde met minder ongemak verplichten dan de werken van rechtvaardigheid, zoals trouwens ook niemand het tegendeel voor zijn rekening zou willen nemen; er is zoveel verscheidenheid in belangrijkheid en verplichting, zowel bij de werken van liefde als bij de werken van rechtvaardigheid, dat een dergelijke algemene vergelijking zinloos is. Volgens de bedoeling van de auteurs moet men de woorden „caritas non obligat cum tanto incommodo ac iustitia" verstaan „per comparationem ad idem": in betrekking tot een en dezelfde materiële prestatie. Dit is inderdaad de opvatting, die men in bijna alle handboeken herhaaldelijk kan aantreffen, dat n.l.

[55]) Hetzelfde geldt mutatis mutandis ook van het adagium zelf.

een *bepaalde* prestatie niet geurgeerd kan worden „ex caritate tantum" maar wel eventueel „ex iustitia". Weinigen zullen het zo categorisch formuleren als SPORER, van wie wij reeds de woorden aanhaalden : „Plus enim requirit obligatio justitiae" [56]) ; maar feitelijk nemen nagenoeg allen hetzelfde standpunt in.

Met deze strekking van het adagium, thans nauwkeurig omschreven, kunnen wij ons niet verenigen. Wij ontkennen natuurlijk niet, dat men contractueel een verplichting op zich kan nemen, die men te voren niet had ; noch dat men „ex officio" verplicht kan zijn tot prestaties, waartoe een ander zonder dat ambt niet gehouden is ; en tenslotte ook niet, dat een bepaalde verplichting „ex iustitia" zwaarder kan zijn dan een andere verplichting „ex caritate". Maar, wanneer het gaat over een en dezelfde materiële prestatie waartoe de een „ex caritate" en de ander „ex iustitia" gehouden zou zijn, lijkt het ons onaanvaardbaar, dat de verplichting „ex caritate" minder zwaar zou wegen dan de verplichting „ex iustitia". Ceteris paribus wijkt een verplichting „ex caritate" minder gemakkelijk voor daarmee verbonden incommoda dan een verplichting „ex iustitia". Als men dit niet aanvaardt, kan men o.i. niet staande houden, dat de goddelijke deugd van liefde, die toch als de verhevenste aller deugden verheerlijkt wordt, boven de zedelijke deugd van rechtvaardigheid staat. Wij zouden ons standpunt kunnen samenvatten in een axioma, dat goed verstaan onze mening inderdaad weergeeft : „caritas obligat cum maiore incommodo quam iustitia" [57]).

Consequent zullen wij op sommige practische punten strenger moeten oordelen dan de moralisten plegen te doen. Wij willen dit met een enkel voorbeeld demonstreren. In het tractaat *de sacramentis in genere* behandelen de auteurs de plicht van de priester om sacramenten toe te dienen. Zij maken onderscheid tussen priesters, die „ex officio" de zielzorg beoefenen en daarom „ex iustitia" gehouden zijn hun „subditi" de sacramenten toe te dienen ; en priesters, die niet voor de zielzorg zijn aangesteld en daarom „ex sola caritate" eventueel die taak op zich moeten nemen. Volgens de gangbare opvatting nu zijn eerstgenoemden sub gravi ook ten koste van ernstig ongemak verplicht de noodzakelijke sacramenten toe te dienen aan „subditi", die in ernstige geestelijke nood verkeren ; terwijl laatstgenoemden zich van hun liefdeplicht ontslagen mogen achten wegens ernstig ongemak. Hiermede kunnen wij niet instemmen. Het toedienen van sacramenten aan mensen, die in ernstige geestelijke nood verkeren, is een liefdewerk, dat „ex obiecto" gericht is op het eeuwig heil van de naaste en derhalve gequalificeerd dient te worden als een specifieke act van caritas. Daarom is iedere priester o.i. sub gravi verplicht deze liefdedienst in gegeven omstandigheden te bewijzen, ook „cum magno incommodo", zelfs met gevaar voor eigen leven. Natuurlijk is de zielzorger op de eerste plaats daartoe verplicht wat betreft zijn „subditi" : niet omdat de verplichting „ex iustitia" zwaarder zou

---

56) Zie hierboven blz. 398.

57) Wij gaan dus verder in onze critiek dan LEHMKUHL, die dit zwakke punt wel aangreep maar niet alle consequenties aanvaardde. Men vgl. de tekst uit zijn handboek, hierboven aangehaald op blz. 393.

wegen dan de verplichting „ex caritate", maar omdat in hem de caritasplicht, die op iedere priester rust, bovendien geconcretiseerd ligt in de rechtvaardigheidsverhouding die uit het herderlijk ambt voortvloeit: hij is m.a.w. de daartoe aangewezen persoon. Wanneer echter de zielzorgers zouden ontbreken of hun plicht niet zouden nakomen, zijn de andere priesters o.i. sub gravi verplicht „ex caritate" zelfs hun leven in de waagschaal te stellen om deze noodzakelijke geestelijke hulp te verlenen. Wij wijken hiermede zeker af van de gangbare opvatting, maar vinden — merkwaardig genoeg — toch weer steun bij UBACH en vooral D'ANNIBALE, die hierboven werden geciteerd [58]).

Terwijl de auteurs naar onze mening somtijds te ruim oordelen over de plicht tot specifiek caritatieve liefdewerken, kunnen wij ons geheel verenigen met hun practische oplossingen op het gebied van de specifiek zedelijke liefdewerken. Wij willen ook dit aan een enkel voorbeeld toelichten, omdat wij daardoor de gelegenheid krijgen vanuit het onderscheid tussen werken van caritatieve en werken van zedelijke naastenliefde begrijpelijk te maken, hoe de auteurs tot de opvatting zijn gekomen: „caritas non obligat cum tanto incommodo ac iustitia".

Het geven van aalmoezen of meer in het algemeen het verlenen van tijdelijke hulp aan noodlijdende mensen is *ex obiecto* een daad van menselijke barmhartigheid, die als zodanig tot de zedelijke deugden behoort. Men kan deze daad ook stellen uit het formele motief van de caritas, die immers (als algemene deugd in de meest strikte zin van het woord) alle andere deugdhandelingen kan „imperare" of zelfs „elicere". Barmhartigheid aldus beoefend is echter van een andere orde dan de menselijke barmhartigheid, ook in haar objectieve structuur: zij is een formeel liefdebetoon aan Christus als nood-lijdende in de naaste. Het is alleszins te wensen, dat de barmhartigheid in deze geest beoefend wordt, want dan alleen beantwoordt zij volledig aan Christus' leer over de caritatieve naastenliefde; en in de praktijk zal zij onder christenen ook veelal zo beoefend worden. Maar dit alles neemt niet weg, dat leniging van tijdelijke nood krachtens eigen formeel object geen specifieke act van caritas is, ook al geschiedt zij onder christenen. Als specifieke uiting van zedelijke naastenliefde zullen deze soort liefdewerken (ceteris paribus) minder zwaar verplichten dan specifiek caritatieve liefdewerken. Maar hoe ligt de verhouding tussen de beoefening van de zedelijke naastenliefde van de ene kant en de beoefening van de rechtvaardigheid van de andere kant? Als algemene *houding* tegenover de medemensen is de zedelijke deugd van naastenliefde natuurlijk belangrijker dan rechtvaardige gezindheid: want de liefde tot de naaste draagt en omvat de deugd van rechtvaardigheid, die zonder de eerste geen stand kan houden. Maar wat de *werken* betreft, die door de zedelijke naastenliefde verricht worden als aanvulling en correctie op de rechtvaardigheid, zal men in het algemeen kunnen zeggen, dat zij minder zwaar verplichten dan de werken van rechtvaardigheid, tenminste als het gaat over een enigszins vergelijkbare materie. In het maatschappelijk bestel is het verlenen van hulp aan degenen, die in

[58]) Zie hierboven blz. 391 en 394.

ernstige tijdelijke nood verkeren, een belangrijke plicht, maar toch niet zo belangrijk als het rechtvaardig behandelen van zijn medemensen. Meer in het bijzonder : het geven van aalmoezen „non obligat cum tanto incommodo" als b.v. het uitbetalen van rechtvaardig loon. Toen in voorbije tijden vele werkgevers het tekort aan rechtvaardigheid jegens de werknemers goed wilden maken door hun allerlei extraatjes toe te stoppen, kwamen de arbeiders terecht in verzet : men eiste op de eerste plaats rechtvaardig loon, want rechtvaardigheid gaat voor barmhartigheid. Het is ondoenlijk alles onder regels te brengen, maar de normen, die de auteurs ons over deze materie voorhouden, bieden voldoende steun om de verschillende gevallen juist op te lossen. En in het algemeen kan men zeker zeggen, dat de plicht om de naaste in ernstige tijdelijke nood te helpen „non obligat cum tanto incommodo" als de plicht om in belangrijke zaken ieder het zijne te geven.

Wanneer men echter het lenigen van tijdelijke nood „ex obiecto" beschouwt als een specifieke act van caritas en tegelijkertijd wil vasthouden aan het getuigenis van het christelijk geweten, dat dit liefdewerk in het algemeen minder zwaar verplicht als het respecteren van elkanders rechten, moet men wel tot de conclusie komen : „caritas non obligat cum tanto incommodo ac iustitia". Het verwaarlozen van het onderscheid tussen caritatieve naastenliefde en zedelijke naastenliefde leidt tot de consequentie, die wij als laatste bezwaar tegen het adagium naar voren brachten.

Onze critiek was niet zozeer gericht tegen de practische oplossingen, die de auteurs ons in hun tractaat *de caritate* voorleggen, als wel tegen de theoretische achtergronden van dit tractaat. Op enkele punten zullen wij wel iets strenger moeten oordelen dan de handboeken plegen te doen, maar de voornaamste practische consequentie van onze opvatting is eerder hierin gelegen, dat wij het caritas-tractaat wat zijn opbouw betreft grondig zouden willen herzien. Gelijk gebruikelijk is, zouden ook wij de verschillende liefdeplichten jegens de naaste in dit tractaat willen blijven behandelen ; maar dan verdeeld over twee secties, waarvan de ene de specifiek-theologische en de andere de specifiek-zedelijke plichten van naastenliefde zou omvatten. In een afzonderlijk „moraalprobleem" over de kwestie van de caritatieve en zedelijke naastenliefde hopen wij later de gelegenheid te krijgen deze opzet meer in bijzonderheden uit te werken.

Het doel van dit artikel was slechts het adagium „caritas non obligat cum tanto incommodo" aan een critisch onderzoek te onderwerpen. Wij menen aangetoond te hebben, dat het adagium een onjuiste en onbruikbare formule is, die in haar starheid allerminst is afgestemd op de multi-variabele verhoudingen, waarin de liefde haar werkterrein vindt. Het adagium is betrekkelijk laat in de moraaltheologie binnengedrongen. Moge het ten spoedigste daaruit verdwijnen.

Maastricht ALPH. VAN KOL, S.J.

SOMMAIRE

L'auteur expose une étude critique de l'adage „caritas non obligat cum tanto incommodo" que nous rencontrons aujourd'hui dans presque tous les manuels de morale bien que sous des formes un peu différentes.

Le premier paragraphe traite de son origine historique. „Caritas non obligat cum tanto incommodo" est employé comme adage pour la première fois dans les manuels du XIXe siècle. On le rencontrera encore plus souvent dans les traités de morale du XXe. La formule remonte en fait à St. ALPHONSE répondant à un cas de conscience : „caritas erga proximum non obligat cum tanto incommodo" ; il semble toutefois évident qu'il n'ait pas songé à en faire un adage fixe. Le hasard des choses a voulu que cette expression, reprise par GURY et BUCCERONI, fut employée comme adage par des auteurs postérieurs qui lui donnèrent une signification que St. ALPHONSE ne lui avait jamais prêtée. D'autres auteurs prirent une attitude fort réservée.

Dans le second paragraphe l'auteur s'efforce de déterminer avec précision la signification de l'adage. Il se rapporte en fait aux cas de necessitas gravis (et communis) dans lesquels on est obligé par charité de venir en aide au prochain, pourvu que ceci se fasse sans „grave incommodum". De plus, il contient une opposition implicite à la justice, qui, elle, oblige bien „cum gravi incommodo". D'après la pensée de la plupart des auteurs, le fait qu'un devoir peut ne pas être urgé „ex caritate tantum" mais bien éventuellement „ex iustitia", indique bien que l'expression doit être comprise logiquement : „caritas non obligat cum tanto incommodo ac iustitia".

Le troisième paragraphe expose quatre objections à cet adage :

1. Il est formulé d'une manière trop générale et dès lors inexacte comme il apparaît d'après les restrictions que les auteurs sont obligés d'y faire. Dès lors il prête occasion à des conceptions et des pratiques laxistes.

2. Les termes abstraits et absolus ne tiennent nullement compte des relations variées entre la necessitas proximi et l'incommodum subiecti. C'est donc une formule trop peu nuancée qui conduit facilement à des solutions erronées.

3. L'adage tient tout aussi peu compte des nombreuses diversités d'oeuvres de charité qui ne peuvent pas toutes être estimées suivant une seule formule stéréotypée. Il existe des oeuvres de charité spécifiquement caritatives et d'autres spécifiquement morales. On sera moins facilement dispensé des devoirs de charité qui relèvent de la „caritas theologica" proprement dite, en vertu des „incommoda" qui y sont liés, que des devoirs qui appartiennent essentiellement à la charité morale.

4. En négligeant ainsi cette importante distinction on en arrive à cette étrange conception qui semble inclue dans la formule : „caritas non obligat cum tanto incommodo ac iustitia". Suivant les auteurs on doit comprendre ces mots „per comparationem ad idem" : par rapport à une seule et même prestation. Mais également d'après cette conception, ils abaissent la charité en la faisant passer au second plan par rapport à la justice.

DE KWESTIE DER LIJKWADE VAN TURIJN

Het kan hachelijk lijken, een betoog te leveren ten gunste van de echtheid der Turijnse Lijkwade. Dit korte bibliografische overzicht heeft deze pretentie niet. Evenmin wordt hier volledigheid beoogd: E. DERVIEUX, *Bibliografia della SS. Sindone di N.S.G.C. venerata in Torino*, Chieri 1926, en idem idem *Primo Supplemento*, Chieri 1936, zijn daartoe te raadplegen: een lijst van circa 700 publicaties en nóg niet compleet. Sinds 1951 bevat het tijdschrift *Salesianum* (Turijn) een aparte rubriek over ons onderwerp. Hoogstens kunnen wij hier pogen, de geschiedenis der kwestie te schetsen.

Het Nederlands-lezend publiek kent W. H. HYNEK, *De ware afbeelding van Christus ontdekt*, bewerkt naar de Duitse vert. van A. KULHANEK door J. LAMMERTSE Lz., voorw. L. CROBACH, Roermond-Maaseik, (1936), [3]1947. Het kent nu ook Pierre BARBET, *De Passie van O.H.J.C. gezien door een chirurg*, vert. Zr dr M. COSTANZA O.S.S.J., m. medew. v. dr A. K. J. KOUMANS, Turnhout, (1951). En misschien heeft het kennis genomen van Henri TERQUEM, *Is de Lijkdoek van Turijn de ware Lijkdoek van Christus?*, vert. L. DE ROOVER, Averbode, (1938). De Nederlandse intellectueel zou in de verleiding kunnen komen stelling te nemen, pro of contra, aan de hand van deze populariserende werken. Natuurlijk kan hij zich breder oriënteren met behulp van de laatste buitenlandse lectuur: VIGNON (pro) of BLINZLER (contra) of zich beperken tot wat naslagwerken, al weet hij dat hun vooroorlogs-zijn niet tot aanbeveling strekt .... Toch zal het hem wel vergaan als A. KOCH S.J. (*Stimmen der Zeit* 149 (1951/1952) 401-408) en moet zijn conclusie luiden, dat noch pro, noch contra zich stringent laat bewijzen en het onderzoek verdient te worden voortgezet.

Dit onderzoek werd op gang gebracht door de ontdekking van 1898; de eerste foto, toen genomen van de grote doek met vage contouren van een mensengestalte, bleek bij het ontwikkelen diezelfde gestalte op de negatiefplaat positief te bevatten; m.a.w. de figuur op de doek kon als een fotografisch-gesproken „negatieve" voorstelling worden beschouwd. En wat voor het blote oog een masker leek, vertoonde zich op de gevoelige plaat als een menselijk gelaat. De verering die de doek de laatste vier eeuwen had genoten, deed aanstonds de vraag rijzen: Hebben wij hier het portret van Christus? Van meet af aan verliep de strijd ongewoon fel en bewogen. De officiële wetenschap dier dagen neigde er toe, een zó bij uitstek christelijk gegeven voorbij te gaan als per se onbetrouwbaar. De katholieke beoefenaars der wetenschap lagen verdeeld in progressieven en conservatieven, in navolging van de Franse geloofsgenoten: de eersten wantrouwend t.a.v. kerkelijk-officiële aanbevelingen en verlangend naar erkenning door Academieën en hoogleraren, terwijl de apprehensies van de conservatieve groepering daar

lijnrecht tegenover stonden. Dit alles met een eenzijdigheid die ons nu, vijftig jaar later, vreemd voorkomt. Misschien moet hier ook de psychologische factor in rekening gebracht worden, die het ene temperament doet zuchten: „hoe mooi — als dát eens waar kon zijn!" waar het andere (wellicht even gevoelig reagerend) zich afwendt: „het is te mooi om waar te wezen". Hoe dan ook, indertijd schatte P. M. BAUMGARTEN (*Historisches Jahrbuch 24* (1903) 319-343, op p. 330) het aantal artikelen over en weer op ruim 3500. Voor een rustige nabeschouwing lijkt Herbert THURSTON S.J. (eerst in *The Month* 51 (1903) 17-29; 162-178, dan samenvattend in de *Catholic Encyclopedia* XIII (1912) „Shroud") aanvaardbaar, juist omdat hij contra is wat de zaak betreft zonder zichzelf te vergeten t.o.v. de personen — iets wat de Franse en Duitse tegen-partij moeilijk schijnt te vallen. Hij geeft vooral het voornaamste treffen weer: tussen de jonge VIGNON, assistent aan de Sorbonne in de natuurwetenschappen, en kanunnik Ulysse CHEVALIER; waarbij merkwaardigerwijze de leek het op neemt voor de doek van Turijn en de oudere clergé-man meent een falsificatie op het spoor te zijn. CHEVALIER's carrière wordt, wat men noemt „uit de doeken gedaan" door Henri LECLERCQ (*Dict. Arch. Lit.* t. II (1930 1743v. die overigens i.v. „Suaire" wel CHEVALIER's conclusies overneemt). De gefortuneerde kanunnik vormde het middelpunt van een kring: BELLET, CHOPIN, JACQUIER, DONNADIEU, MÉLY, die ijverig hielp om zijn vondsten wereldkundig te maken (vgl. *M. le chan. U. Ch., son oeuvre scientifique* etc., *souvenir de ses amis* etc., Valence, 1903, 116 blz., 3 port. v. U. Ch.) en allen door THURSTON sceptisch worden beoordeeld. De vondsten zelf leken niet gering: een memorandum van de mideleeuwse ordinarius loci, de bisschop van Troyes, kennelijk bestemd voor de H. Stoel, waarin de doek wordt behandeld als een geschilderd maakwerk; vervolgens een bul van paus CLEMENS VII van Avignon, 6 Jan. 1390, die de doek aanduidt als „quedam pictura seu tabula facta" — alles volledig uitgegeven in U. CHEVALIER, *Le Saint Suaire de Turin est-il original ou une copie? étude critique* (*Mémoires et documents publiés par la Soc. savoisienne d'hist. et d'arch.*, t. XXXVIII (1899) 105-133 ook afz. uitg. Chambéry 1899) en idem, *Étude critique sur l'origine du St Suaire de Lirey-Chambéry-Turin*, Paris, 1900. Het zijn deze vondsten die vele schrijvers met reputatie en daarmee vele naslagwerken ertoe gebracht hebben, Turijn voor goed de rug toe te keren. (DELEHAYE, Jos. BRAUN, Hartm. GRISAR, DUCHESNE, BAUMGARTEN; *Lex. f. Th. u. K.*). Daarop beroept zich ook het wantrouwen van exegeten als F.-M. BRAUN, *Le Linceul de Turin et l'Évangile de S. Jean*, Tournai-Paris, (1939) en J. BLINZLER, *Das Turiner Grablinnen und die Wissenschaft*, Ettal, (1952).

En toch, zó eindeutig is het historisch materiaal niet.... Werkend op verzoek van CHEVALIER stiet MOLLAT in het Vaticaans Archief op een latere, gecorrigeerde redactie van de bul van CLEMENS VII, gedateerd 28-30 Mei 1390, waarin de woorden „quedam pictura seu tabula facta" zijn verwijderd en slechts gelezen wordt: „figuram seu representationem". (U. CHEVALIER, *Autour des origines du Suaire de Turin*, avec documents inédits; in: *Mémoires de l'Académie des sciences, belles lettres et arts de Lyon*; sc. et lett.

3me s., t. VII (1903) 237-285, ook afz. uitg., Paris 1903). Waarom? Welke nieuwe feiten- of belangengroepering was er in dat half jaar ontstaan? Sinds 1903 heeft de mediaevistiek belangrijke vorderingen gemaakt; veel „vaststaande constructies" bezweken voor de steeds beter uitgeruste diplomatiek of oorkondenleer. Wij zien „de Middeleeuwer" niet meer als de naieveling die hij tevoren leek te zijn en zeker was hij niet zoo naief om alleen alles wat waar was te boekstaven. Integendeel: wij weten, dat de formele instelling van de latere Middeleeuwen vaak leidde tot oorkondenvervalsing en eindeloze procedures. Hoe dan ook — het blijft mogelijk om de vondsten van CHEVALIER naar beide zijden te interpreteren, pro en contra; zij laten zich passen in de hypothese van echtheid zowel als van onechtheid. De historie heeft nog niet het laatste woord gesproken.

Dit laatste woord komt toe aan het object zelf, de doek. Reeds de jonge Paul VIGNON zocht het in deze richting; met onverdroten speurzin en met ware noblesse d'âme heeft hij er, ook als hoogleraar aan het Parijse Institut Catholique, zijn levenswerk van gemaakt: *Le Saint Suaire de Turin devant la science, l'archéologie, l'histoire, l'iconographie, la logique*, Paris, 1938; 2me éd. enrichie de compléments .... 1939; ouvrage couronné par l'Académie Française. Zwaar werden hij en degenen die hem volgden, gehandicapt door het verbod om aan de doek zelf te experimenteren; zowel de paus als de Italiaanse koning hebben tot nu toe de hun toekomende beschikking niet gewijzigd. Ook dit verbod is wel — wellicht zonder kwade trouw — als kwade trouw uitgelegd. Maar juist in de hypothese van de echtheid past het, het onpassend te achten dat een dergelijke unieke reliek aan, allerminst denkbeeldige, beschadiging en vooralsnog onvermijdelijke verminking zou worden blootgesteld. Onze moderne researchmethoden mogen dan efficiënt zijn: ze zijn voor veel verfijning in gebruik en resultaat vatbaar. Sinds de val van het Italiaanse koningshuis is daar een ingewikkelde, met politiek vermengde eigendomskwestie bij gekomen en het valt niet te verwachten, dat de H. Stoel in dit stadium een en ander zal forceren. Intussen moest alle discussie over en weer verlopen aan de hand van foto's en visuele waarnemingen, eerst in 1898, toen in 1931 en 1933. VIGNON's laatste woord is te vinden in de posthume uitgave *Au souffle de l'esprit créateur*, Préface de Paul CLAUDEL, Paris, 1946, waar hij op blz. 174-177 nog eens op ons onderwerp terug komt en geneigd schijnt, aan een uiteindelijke zuiver wetenschappelijke verklaring te twijfelen, dus toch tot een wonder te concluderen. CLAUDEL en François MAURIAC lijken hem daarin bij te vallen: *Het Gelaat van Christus*, tekst door Pierre MORNAND en François MAURIAC, Ned. vert. Ria VERSTEEGH, inl. B. H. MOLKENBOER, Amsterdam-Antwerpen, 1939.

In 1931 hadden de foto's van Giuseppe ERNIE (*La Santa Sindone rivelata dalla fotografia*, 1933, [2]Torino etc. 1937; beter: *Das heilige Grabtuch von Turin*; mit einer Mappe der letzten amtl. Lichtbilder ...., Karlsruhe, 1939) een nieuwe stoot gegeven aan wat de Italianen „sindonologia" noemen. Feitelijk kon hier beter gesproken worden van wetenschappelijk teamwork rond de Lijkwade, want medici, physici, chemici, juristen, historici en theologen uit aller heren landen nemen er aan deel of voelen zich geïnteresseerd. In

1937 richtte de kardinaal-aartsbisschop van Turijn de „Cultores Sanctae Sindonis" op, om deze belangstelling te bundelen en te steunen; de Carmelitessen werd de propaganda voorbehouden; de resultaten werden uitgewisseld op Congressen (zie onder). Reeds in 1935 kwam Pierre BARBET, *Les cinq plaies du Christ, étude anatomique et expérimentale*, Issoudun, 4me éd. rev. et augm. (1937); herdr. 1948. Na de oorlog verscheen van dezelfde *La Passion de N.-S.J.-C. selon le chirurgien*, Issoudun (Indre), [2](1950), dat inmidels ook een derde druk beleefde en vertaald werd (zie boven). In 1947 was een sector van het 3de Int. Congres van katholieke medici gewijd aan „christologie" (*Actes du IIIme Congrès .... Lisbonne ....*, in: Acçao médica XII (Julho 1947-1948) 854-908). In 1939 was te Turijn een Italiaans Congres gehouden over de Lijkwade; het verslagboek werd in eerste editie (1941) vernietigd bij een bombardement; de 2de editie, aangevuld met de resultaten uit 1939-1949, kwam uit als: *La Santa Sindone nelle ricerche moderne*, Torino, 1950. — Rome beleefde in datzelfde H. Jaar het Internationale Congres, dat te Turijn werd gesloten en waarvan een voorlopig verslag is verschenen: *La Santa Sindone nelle ricerche moderne, Primo convegno Internazionale ....*, Torino, (1951). N.a.v. een reportage in *Le Monde* (het Parijse dagblad) door Jean d'HOSPITAL, 23 Mei 1950, beantwoordde A.-M. DUBARLE (O.P.) — op uitnodiging van de redactie — de vraag van lezers naar eventuele exegese van het Joannes-evangelie: hij meent dat men zich heeft te hoeden voor de neiging, de eigen interpretatie van de H. Schrift onbewust te vereenzelvigen met de bedoeling van de geïnspireerde schrijver; hij waarschuwt daarom tegen voorbarige verwerping van de Lijkwade van Turijn (*Le Monde*, 20 Juni 1950). Over ditzelfde onderwerp publiceerde Werner BULST S.J. *Untersuchungen zum Begräbnis Christi*, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 3 (1952) 244-255, welke F.-M. BRAUN O.P. in een correspondentie met BULST bereid was te aanvaarden als de eerste waarschijnlijke (zij het dan volgens BRAUN niet meest waarschijnlijke) combinatie van „Turijn" met Joannes' verhaal. Een originele bewerking van BULST leverde W. VAN SPRANG S.J. in *Nederl. Kath. Stemmen* 49 (1953) 75-82, waar ook een bevredigender antwoord is te vinden op resterende moeilijkheden.

De belangstelling is nog steeds groeiende, ook in protestantse milieux hier te lande, in Engeland, Duitsland en Verenigde Staten. Méér dan verwijzen naar de hoofdbronnen was in ons bestek niet mogelijk. De tijd der hypothesen is nog niet voorbij: op het Congres van 1950 werd een derde mening naar voren gebracht: de doek van Turijn zou wel eens een miraculeuze copie kunnen zijn van het origineel — dus wèl een „echte" (althans „niet door mensenhand gemaakte" volgens het woord van PIUS XI: *Osservatore Romano* 7-8 Sept. 1936) „afbeelding of voorstelling" (CLEMENS VII-zie boven) van Christus en Lijkwade, maar niet de reliek. Ook in déze hypothese kunnen de vondsten van CHEVALIER geplaatst worden. Het is te hopen, dat te zijner tijd een volledig onderzoek aan de doek zelf nader licht schaft.

Maastricht F. WASSENAAR, S.J.

EEN VOLLEDIGE MARIALEER[1]

Op aanmoediging van vakgenoten is P. FRIETHOFF ertoe overgegaan de reeks artikelen, sedert 1939 in de *Standaard van Maria* verschenen, te bundelen. Aangezien menig artikel geheel of gedeeltelijk verviel en andere werden herzien en waar nodig omgewerkt, is het resultaat niet een louter materiële verzameling van het vroeger reeds gepubliceerde. Aldus ontstond deze Marialeer, die op volledigheid aanspraak maakt in zover het gebodene in een waarlijk systematische opbouw geheel de Marialeer bevat.

Van die systematische opbouw vinden we in de inleiding de verantwoording. In enkele trekken „ad mentem" ontstaat hierbij de volgende schets :

Bij de Mariaverering en de Marialeer gaat het op de eerste plaats om God zelf. Maria immers is waarlijk verheven tot Moeder van Gods Zoon en aldus met Hem door de banden des bloeds verbonden en binnengevoerd in het intieme leven van de Allerheiligste Drieëenheid. Daaruit volgt de eis, dat door die binnenvoering niet de geringste smet op de onuitsprekelijke glorie der goddelijke schoonheid wordt geworpen.

Daarmee wordt het goddelijk Moederschap van Maria het laatste en hoogste doel, waarheen alle genaden en voorrechten convergeren, die God haar in tijd en eeuwigheid heeft bereid. Dit alles moet dienen om de hemelhoge verheffing op de waardigst mogelijke wijze tot stand te brengen.

Daarom moet Maria de hoogst mogelijke menselijke gaafheid en volkomenheid bezitten en in deze historische orde de hoogst bereikbare graad van hemelse volmaaktheid verwerven en dus de hoogst bereikbare gelijkvormigheid met Jesus verkrijgen en met en door Jesus eeuwige vijandschap uitoefenen tegen het venijnige serpent, en er volkomen over triomferen.

Deze volle triomf van Jesus met Maria houdt in : 1. dat geen enkele overwinning aan satans kant valt aan te wijzen en 2. dat satan gans wordt overwonnen.

Zo volgen er uit Maria's Moederschap uiteindelijk twee reeksen van voorrechten :

1. haar vrijheid van de zondenschuld van de erfzonde en de persoonlijke zonde ; haar vrijheid van de zondestraf der boze begeerlijkheid, der barensweeën, van de heerszucht van de man, van het zweet van de arbeid en de ontbinding des doods.

2. dat zij als Medewerkster van Jesus heeft medeverlost, medevoldaan, medeverzoend, medeverdiend en daardoor bij de toepassing van de algemene heilsoorzakelijkheid waarlijk is Middelares aller genaden, smekende Almacht en Koningin in Jesus' Rijk.

---

1) C. X. J. M. FRIETHOFF O.P., *Volledige Marialeer,* Hilversum, N.V. Gooi en Sticht, 1953, 14.5 x 24.5, 284 blz.

Voorzeker een synthese, die respect afdwingt door haar logische motivering en krachtige organische bouw. De uitwerking van dit soliede program munt veelal uit door helderheid in de voorstelling, door kernachtige zeggingswijze en niet zelden door meer dan gewone scherpte van inzicht.

Intussen bespeurt de lezer al gauw — en hier denk ik aan de priesters, de priesterstudenten en de ontwikkelde leken, voor wie dit boek meer bijzonder is bestemd —, dat het geen leesboek is maar een leerboek, waarvan de inhoud zonder een niet geringe vertrouwdheid met schrijvers Thomistische opvatting niet makkelijk „ad mentem" verteerbaar zal zijn. Getroost zich de lezer echter de moeite van het „ruminare", dan zal naar mijn vaste mening het voedsel doorgaans zeer deugdelijk blijken tot betere kennis der Mariologie en diepere fundering ener gezonde Mariadevotie.

Is daarmee over dit werk het laatste woord gezegd ? Zullen de Mariologen op alles maar ja en amen knikken ? Niet gaarne zou ik P. F. van dergelijke illusie beschuldigen. Zelf schrijft hij in het voorwoord : „Door de voortdurende samenwerking der vakgenoten, de uitwisseling hunner inzichten en meningen, de bespreking van elkanders werk, de wederzijdse oplossing van moeilijkheden, het weerleggen van bezwaren wordt de groei der wetenschap bevorderd." Tot dit doel mogen hier op dit naar vorm en inhoud zo mooie werk in vriendschappelijke geest enkele kanttekeningen volgen :

1. Omtrent het princiep der Mariologie zijn de meningen van de Mariologen verdeeld. P. F. opteert voor het goddelijk moederschap waaruit haar medewerking aan Jesus' verlossingswerk en al haar voorrechten zouden volgen. Is dit voor de Mariologie als deel van de theologie of van de wetenschap, die op de openbaring steunt, wel voldoende verantwoord ? Bij ruimer gebruik van de H. Schrift, met name van Gen. 3, 15, Is. 7, 14, Lc. 1,26-38, Mt. 1, 18-25, Lc. 2, 29-35 en Joh. 19, 25-27, blijkt als onmiddellijk geloofsgegeven duidelijk, dat *Maria is de Moeder van Jesus Christus, de Godmens en onze Verlosser.* Is dit concrete gegeven als princiep van de Mariologie niet boven het goddelijk moederschap, enigszins abstract beschouwd, te praefereren ? Te meer, omdat uit het moederschap alleen het overige niet noodzakelijk volgt.

2. Is het moederschap, op zich beschouwd, wel volmaakter dan het genade- en deugdleven (zie blz. 11, 28, 60) ? Me dunkt, dat teksten als Lc. 11, 27 v. ; Mt. 12, 46-50, Mc. 3, 31-35, Lc. 8, 19-21, naar de letterlijke betekenis opgevat, toch wel het tegendeel demonstreren. Weinig bevredigend lijken mij de pogingen om aan deze conclusie te ontkomen.

3. In verband met Maria's moederschap spreekt P. F. van de hoogst mogelijke menselijke gaafheid en volkomenheid (blz. 11 v.) ; van de hoogst bereikbare graad van hemelse volmaaktheid (blz. 12) ; van de hoogst bereikbare gelijkvormigheid met Jesus (blz. 12). (Zie ook blz. 14, 59, 85 en 82 v.). Zijn deze superlatieven, die toch wel een restrictie eisen, voldoende gemotiveerd ? Het komt me voor, dat bescheidener formulering de waarheid zou zijn ten goede gekomen. De genade toch is uiteraard participatio naturae divinae ; dus volstrekt noodzakelijk eindig en voor vermeerdering vatbaar. Ook Christus' gratia habitualis is derhalve eindig (cfr. *de Ver.* 29, 5, 4a obj. ;

S. Th. III 7 en 8 ; 64, 4 et ad 3). Wat God als bewerkende oorzaak aan genade heeft geactueerd is noodzakelijk eindig en dus voor vermeerdering vatbaar (cfr. *de Ver.* 29, 3 ad 3). En de capacitas der ziel is onbeperkt want „crescente charitate superexcrescit habilitas ad ulterius augmentum" (cfr. *S. Th.* II II 24, 7 en I 12, 7 fin.).

Met onvergelijkelijk veel meer recht geldt deze beperking voor de Moeder Gods, al zijn we niet bij machte de grootte van haar genade naar waarde te schatten. Ongetwijfeld heeft ze de genade, die voor haar verheven taak passend is, van God ontvangen. Ongetwijfeld ook is zij gedurende geheel haar leven in genade gegroeid volgens de wijze plannen van Gods Voorzienigheid. Maar zulks wettigt nog niet de boven vermelde wat excessieve en licht misleidende uitdrukkingen. Juister lijkt me een meer gematigde voorstelling, zoals die trouwens ook op blz. 208 gegeven wordt.

4. Schrijvers mening (zie blz. 70 v. en 76), dat St. THOMAS de leer der Onbevlekte Ontvangenis niet zou hebben afgewezen, lijkt me niet verenigbaar met plaatsen als : *in III D.* 3, 1, 1 ; *Quodl.* 6 a 7 ; *C. Th.* 224 ; *S. Th.* III 27, 2 et ad 2 e.a. Als (dato, non concesso) St. THOMAS in overigens duidelijke uitingen zo moeilijk verstaanbaar zou zijn, zou het dan nog wel de moeite lonen zich veel in zijn werken te verdiepen ?

5. Blz. 77 laat de auteur, daarbij in het voetspoor van St. THOMAS tredend, de deugd van „heiligheid" zakelijk samenvallen met de deugd van Godsverering. Op blz. 78 echter wordt die opvatting prijs gegeven om, steunend op enkele schriftuurteksten — waarin over heiligheid niet expliciet sprake is — vast te stellen, dat tot de morele menselijke bovennatuurlijke heiligheid vier elementen behoren nl. 1. de Godverbondenheid door de liefde ; 2. de behaaglijkheid aan God als zijn vrienden en kinderen ; 3. het recht op de hemelse glorie als Gods erfgenamen en 4. de zuiverheid van zonden door te doen wat God gebiedt. Eerlijk moet ik bekennen, dat deze methode om tot een juiste omschrijving der heiligheid te geraken mij niet weinig bevreemdt.

Op blz. 81 v. wordt de morele heiligheid, die de vermelde vier elementen bevat, op Maria's moederschap toegepast. Maar heeft, wat het derde element betreft, Maria als Moeder (afgezien van de heiligmakende genade) wel recht op de hemelse glorie ? Het vierde element, nl. de zuiverheid van zonden, is naar schrijvers eigen oordeel niet formeel in Maria's moederschap vervat. Zodat consequent Maria krachtens haar goddelijk moederschap wel in de zijnsorde maar niet in de morele orde formeel heilig is.

6. Op blz. 86 v. wijst schrijver de mening van sommige theologen, die Maria's genade vergelijken met de genaden van vele anderen samen, af en wel op grond hiervan, dat ze niet kunnen worden samengeteld. 39° temperatuur en 40° temperatuur zijn niet samen 79° — aldus verduidelijkt schrijver zijn opvatting.

Hierop zou ik willen antwoorden : volgens het Concilie van Trente (cfr. sess. VI can. 32 ; D. 842) is genade voor vermeerdering vatbaar. Er is dus verschil in quantiteit bij eenzelfde qualiteit. De vergelijkbaarheid met vele anderen is dus niet a priori onmogelijk. En wat het ietwat grove physische

voorbeeld betreft zou ik zeggen: liever dan de temperaturen moet men de eventueel aanwezige calorieën vergelijken en dan is de vergelijking van één massa met vele andere klaarblijkelijk best mogelijk.

7. Een enkele opmerking naar aanleiding van het medeverdienen (zie Dl III hfdst. 2 blz. 182-201) mag, dunkt me, hier niet achterwege blijven.

a. Met St. THOMAS zal P. F. wel als juist aanvaarden: „Dicitur autem aliquis mereri ex condigno, quando invenitur aequalitas inter praemium et meritum secundum rectam aestimationem; ex congruo autem tantum, quando talis aequalitas non invenitur sed solum secundum liberalitatem dantis munus tribuitur quod dantem decet" (*in II D.* 27, q. 1 a 3; cfr. *S. Th.* III 1, 2 ad 2). Zelf stelt hij op blz. 199 vast: „Verdiensten naar evenwaardigheid berusten op het evenwicht tussen de praestatie en de beloning; maar gelijkheid kent geen min of meer: ze is, of ze is niet".

Hoe is hiermee te rijmen wat staat op blz. 185: „Spreken wij dus van verdiensten naar evenwaardigheid, dan is er geen sprake van meetkundige gelijkheid (d.i. als in beide dezelfde waarde vertegenwoordigd is — zie blz. 184), maar niettemin is de uitdrukking goed, daar er gelijkheid van verhoudingen bedoeld wordt"?

b. Op blz. 184 lezen we: „op grond immers van eenzelfde kwantiteit spreken wij van een meetkundige gelijkheid .... Naast de meetkundige gelijkheid kennen wij de rekenkundige, die niet op eenzelfde kwantiteit, maar op dezelfde verhoudingen berust".

Is deze opvatting over meetkundige en rekenkundige gelijkheid wel aanvaardbaar? Immers is niet de meetkunde de wetenschap van de hoegrootheid en de rekenkunde de wetenschap van de hoeveelheid? Bij gelijke hoeveelheden dient men dus te spreken van rekenkundige gelijkheid.

c. Op blz. 188 staat: „Het beginsel der verdiensten kan echter niet tegelijk de vrucht der verdiensten zijn, want dat sluit tegenspraak in: Maria moest dan uitverkoren zijn om te kunnen verdienen, en tegelijk niet uitverkoren, om het door haar verdiensten te worden".

Sed contra est: Maria ontvangt van God reeds bij de Onbevlekte Ontvangenis genade en kan met die geschonken genade de congruo het goddelijk moederschap verdienen. Sluit dit soms tegenspraak in? Is dit ook niet de gewone betekenis van het: „quia quem meruisti portare"? En is St. THOMAS — cfr. *S. Th.* III 2, 11 et ad 3 — ook niet dezelfde mening toegedaan?

Verder zou een eenvoudige distinctie tussen het bezit „de facto" en „de jure" zowel in de natuurlijke als in de bovennatuurlijke orde de beweerde tegenspraak tot schijn doen vervluchtigen.

d. Op blz. 192 lezen we: „Er is daarom geen enkele reden uitdenkbaar, waarom wél de verdiensten der aartsvaders, maar niet de verdiensten van Christus in de tijd der Vaders hun invloed konden doen gelden". Deze wel krachtige uiting is weinig overtuigend en bevredigend. Want vóór Maria van de H. Geest ontving bestond de Godmens nog niet; bestonden dus ook de verdiensten van zijn tijdelijk leven nog niet. Natuurlijk kon God in de tijd der Aartsvaders met het oog op de toen nog toekomstige verdiensten van

Christus de genade feitelijk schenken. Want bezit „de jure" en „de facto" is niet zonder meer hetzelfde[2]).

Dat een Volledige Marialeer tal van problemen bevat, die door de Mariologen niet eensluidend worden beantwoord, zal wel geen deskundige betwisten noch betwijfelen. Aanvaardt men eenmaal schrijvers uitgangspunt, dan zal men hem ook veelal als een betrouwbare gids volgen. Immers zijn synthese is goed sluitend en zijn organische bouw van sterke structuur. En dit wettigt voorzeker een hartelijk proficiat. Tot bewijs mijner niet geringe belangstelling en hoge waardering voor dit uitmuntend werk diene deze ietwat uitvoerige bespreking. Gaarne tenslotte sluit ik me aan bij schrijvers wens (zie blz. 10) : „Moge deze publicatie er toe bijdragen, dat Onze Lieve Vrouw beter wordt gekend als het grote werkstuk van onze Heer Jesus Christus, en wij door Haar zó te kennen tot groter bewondering en inniger liefde komen voor onze Zaligmaker."

Maastricht P. PLOUMEN, S.J.

---

2) Voor een meer opbouwende kritiek over het vrij ingewikkelde probleem van Maria's verdiensten voor het mensdom zij verwezen naar het *jaarboek 1949 van het Werkgenootschap van katholieke theologen in Nederland* blz. 90-120.

ISLAMICA

TWO RECENT PUBLICATIONS BY W. MONTGOMERY WATT

I. Historical impartiality

From the 18th century to the beginning of the 20th the historians have with tenacious zeal tried to banish from their historical accounts all political and religious partiality. It has been a very difficult undertaking and has hardly ever succeeded. Opinions about the philosophy of life, national predilection, social preference proved too strong for them to succeed in reducing the difference of their respective standpoint. Yet they all warmly agreed and were convinced that history ought to be unbiased and. as the rationalists said, should be neutral in the rationalistic sense of the word. Necessarily, however, these stages of half-knowledge, these kinds of halfbaked so-called neutral history continually created difficulties in the world, until in our times Nazism and Marxism in a fury of anti-historism and by completely quenching even the will to impartiality and detachment have turned the scales on the old rationalistic idealists with a vengeance.

No person, sound in mind, will dispute the claim that in respect of points which are established by evidence or accepted by the judgment of common sense, history has a certain validity of its own, a certain minimum significance that is independent of philosophy, race or creed. It is when history has to deal with simple facts that it can be neutral in the right sense of the word. Technical history-study therefore has its place and the Christian should be the last person in the world to object to historical reflection. Technical history provides us with a reasonable assurance that certain things did happen, that they happened in a certain order and that certain connections exist between them, independent of any creed. Is is by their claim to so-called neutrality that many historians have restricted their activity to the mechanism of these historical processes. The trouble starts when they forget the limits which they have thus wilfully assumed. The temptation to overlook these limits is the stronger since nothing causes man's dissatisfaction so much as the bloodless corpse presented by this kind of academic history, lacking all absolute values necessary to bind the historical processes together. Nor do the social and economic aspects broaden his view and widen his field very much because they also finally strand on the personal attitude of man.

History is a peculiar science in that it depends so much on things which can only be discovered and verified by insight, sympathy and imagination. The neutral historian does not have direct access to the minds of the people he deals with. The consequence is that it is extremely hazardous for him to venture on certain very interesting questions. The task of ,,real" history, which has not narrowed down its limits by the claim of being neutral, deals with human life as the affair of individual personalities, possessing consciousness, intellect and freedom. The historian has to deal with events not as though they were mechanical things which can be externally explained, but as they proceed from personalities and run into personalities. The character of human beings, persons, have to be brought into the discussion : mind and motive, hope and fear, passion and faith, before we can begin to connect one fact with another and understand anything at all. The apparatus of science alone does not qualify the historian to pronounce an absolute judgment of value because the heart of man cannot be documented. This heart of man is the seat of sin and virtue, also of universal sin ; it is its relation to God which finally can give the only answer to historical enquiry. Does that mean that we should acquiesce in anti-historism ; that we must agree that history cannot be written ? We reject this pessimistic view and profess that while aware that only God scrutinizes the heart of man, man can try to get as near

as possible to a solution and that he will get nearest to this solution the more he takes into account God's Providential activity in the heart of man, the more he leaves room for God's direct influence through grace and fully admits that at any moment the course of history may be broken into by free acts of man inspired by divine grace or degraded by sin, refusing therefore to admit ,historical laws' which were the earmark of WELLS' neutrality. „As the outlook broadens, the clustering multitude of details dissolves into general laws" (*Outline of History*). History that does not try to fathom the personal life of spirit and soul, is dead and valueless. This, however, means that our final interpretation of history is the most sovereign decision we can take and it is clear that everyone of us can take it only if guided by his own life of the spirit and directed as far as this direction is officially given by the Church of Christ on earth which has the power to decide by the Spirit of God Himself, what is sin and virtue, what holiness and degradation at least universally and sometimes in the personal and individual life of each man.

The hand of God is clearly visible in secular history both as regards whole episodes and cultures as also the particular life of each person, but man can only measure it in so far as he has first been assured of it in his personal experience. Unfortunately neutral historians have caught heresy from the secular liberals who, having deposed religion, set up neutral scholarship in its place and unduly exalt it, assuming that the academic historian is better fitted than all others to provide out of his technique an interpretation of life on earth. The Christian attitude to history, the Christian's whole relationship to the human drama is a larger affair altogether. It is a matter not only of scholarship but most of all of religion. For this reason history is something of the greatest concern to any Christian in so far as religion represents the attempt to engage oneself with the whole problem of human destiny. For the Christian, religious thought is inextricably involved in historical thought ; history in the fullest sense, is for him always part of theology. Because many historians do not take this view, present-day history also in regard to Islam often does not reach the real problems.

It is with this in mind, and leaving aside for the present many other points which are deserving of consideration, that we approach a recently published work on the beginnings of Islam. It is : W. MONTGOMERY WATT'S *Muhammad at Mecca* [The Clarendon Press, Oxford 1953. XVI, 192 blz. 14½ x 23. 18/-].

In the introduction the author explains his standpoint in regard to the subject-matter of his book. It is the standpoint of the „historian of the mid-twentieth century", which he thus specifies : „On the theological questions at issue between Christianity and Islam an attempt has been made to preserve neutrality" (pag. X). He goes on : „I do not regard the adoption of a materialistic outlook as implicit in historical impartiality, but write as a professing monotheist". Fortunately the author recognises the unreality of this standpoint, for he goes on to say : „This academic attitude is, of course, in a sense incomplete .... (because) Christians must adopt .... (an) attitude .... based on theological principles. I would readily admit that my book is incomplete in this respect". One may wonder what a „professing monotheist" is going to base his attitude on if not on theological principles, however vague the principles must remain. Nevertheless, occupying what he thinks to be a neutral position notwithstanding his monotheism, he „claims that this book presents Christians with the historical material which must be taken into account in forming the theological judgment".

These references suffice for us to judge this standpoint to be wholly inadequate and inconsistent. How inadequate it is we could show by arguing a priori and simply by referring to what we have explained before. It is, however, much more interesting to follow the author through his book and let him over and over again prove the inadequacy of it. But before we do so we want to show how this modern trend amongst historians nevertheless marks a definite evolution in modernism and so-called neutrality. Authors who profess to follow this trend of historiography react, as we can hear the author say, first of all against what they call biased views of former generations of authors who looked on Islam from their „own preconceived ideas", and secondly against those who adopt „a materialistic outlook as implicit in historical impartiality".

Against the accusation brought against Père LAMMENS S.J. by DELLA VIDA in his review of LAMMENS' book *Fatima et les filles de Mahomet*, where DELLA VIDA says, that the religious convictions of the author diminish his independent judgment, LAMMENS retorts by saying that the only pre-conceived idea he had while writing the book was his intention to bring a documented protest against the pre-conceived idea put forward by RENAN when the latter wrote: „L'Islam naît en pleine histoire; ses racines sont à fleur de sol. La vie de son fondateur nous est aussi bien connue que celles des réformateurs du XVIe siècle". LAMMENS calls this assertion „téméraire" and says: „Il est vrai que l'auteur de 'l'Histoire des langues sémitiques' connaissait assez mal l'arabe; il n'avait jamais exploré le maquis des ḥadîth. Mais qui l'obligeait à se prononcer sur leur valeur? Ses préjugés rationalistes n'auraient-ils pas ligoté la liberté de son jugement?" [Cf. *Etude sur le siecle des Omayyades*, Beyrouth 1930, pag. 11].

It is easy to accuse someone of writing with pre-conceived ideas; it is much more difficult to prove what they are, unless, as LAMMENS convincingly did, it is shown by a wealth of wholly convincing material. Not that we want to defend all the statements LAMMENS has made, and even less that we want to uphold his often very harsh sayings where Islam is concerned, but what we want to state is that he utterly destroyed the pre-conceived ideas not only of RENAN but also of WELLHAUSEN and others by a scholarship and interpretation which has not been equalled since. But we will say more about LAMMENS later. We first want to say something about the positions which were taken by schools of historians half a century ago. LAMMENS stands quite apart from many of them.

The accusation launched against partiality and the claim to neutrality so easily made are correlative and equally subjective. One can treat facts impartially and verify them impartially, but, as we said before, nobody can be neutral in interpreting these facts while looking for their motives and intentions; simply because the happenings and certainly the intentions according to which the facts take place are never neutral. Thus it is evident that the claim, made by the author and by many before him, to consider the historical facts by themselves and even more to judge them according to one's own „monotheistic" ideas — one wonders what this in its generality means — is an illusion and even if it were possible to take such a stand it would result in very bad history. It is impossible to be neutral where theological issues are at stake; it is impossible to write as an historian in this neutral and therefore abstract way, because history is theology as soon as facts are to be seen in their connection and not in the unreality of an academic attitude. In this sense the author is mistaken when he thinks that it is possible to go half-way. He forgets that real facts, the more so when they deal with the life of a prophet Muhammad and the rise of Islâm, are not first and foremost mere historical facts but theological. The rationalistic authors of the last century, in regard to Islamic studies, of wich RENAN was such a prominent upholder, started from these wrong assumptions. They should have understood that if there is one clear theological fact in world-history it certainly is the claim to divine revelation and the rise of a religion as a consequence of it. While claiming to be neutral themselves and meanwhile accusing everyone else of being partial, they were not neutral at all but blinded in their view that rationalism is neutral even while dealing with supra-rationalistic matters such as revelation. And what is more, their neutrality in fact was consciously or subconsciously an open hostility to Christianity, in which they wanted to make Islâm and their studies of Islâm a powerful ally. As for many other positivists it was also RENAN's fate, while claiming the facility of reproducing in himself the intuitions of past ages, to be a complete stranger to the spiritual experiences without which religions, their doctrines and even their practices cannot be adequately understood. How could it be otherwise? For RENAN religion was but a superior kind of poetry; for him only positive science could supply men with the truth. Even though he called himself a monotheist, he believed in the ideal but not in the supernatural, in God and Providence but only as „categories of thought". Is it possible for such a man and for such a class of writers to be taken seriously when they say that they are impartial and constitute themselves as the judges of world-religions, or as they call it, of the psychology of humanity?

It may be clear in how far W. MONTGOMERY WATT's position is a definite evolution from RENAN's and the earlier rationalists' view. He admits that the academic attitude is

at least in a sense incomplete and that Christians must adopt an attitude based on theological principles. This is a great concession indeed if compared with the claim of earlier academic history. Neither is the nature of this new attitude wholly weakened by the statement that modern historians ,,have become more conscious of the material factors underlying history" (pag. XI). What we must object to, however, in this position as shown in the body of the book is that it declares itself to be neutral, thus continuing in the old beaten track of rationalism, without however achieving real neutrality any more than they did. We will give some examples of this neutrality.

On pag. 33 ss the author says: ,,There are also, however, a large number of stories (in the life of Muhammad prior to his marriage) of what might be called a theological character. It is almost certain that they are not true in the realistic sense of the secular historian...." He refers to the description of miraculous happenings in Muhammad's youth. This is neutrality with a vengeance in that it simply postulates the principle of the author's rationalism that theology is not reality. Inconsistently with what he has just claimed, he then goes on to admit something like ,double truth' and therefore ,double reality' when he says (pag. 34): ,,Yet they (those stories) certainly express something of the significance of Muhammad for believing Muslims and in that sense are true to them".

While claiming to be neutral one should refrain from judging these matters because of the limits neutrality demands. Certainly one should not suppose that rationalism equips a man with the real sense of what theology is. The results of rationalism are clear where the author discusses Muhammad's prophetic consciousness. In one instance he admits: ,,With regard to these views I attempt to remain neutral" (pag. 53) and afterwards he goes on to say: ,,Once this rough distinction has been made between historical and theological matters, it is proper for the historian to consider the precise form in Muhammad's consciousness of this experience of receiving revelations. How did it appear to him and how did he describe it?" He then says: ,,There are objective historical facts, even though they deal with Muhammad's consciousness...." The distinction is far too rough as can be seen from the bulky treatises which are written about the theology of revelation! Nor is the author justified in taking some distinctions from POULAIN's *The Graces of Interior Prayer* out of their theological context and meaning and fitting them incongruously into the rationalistic interpretation of these historical facts This is one of the many instances in this book which make one shake and shudder about the superficiality shown in regard to theological questions, for treating of which the author lacks the necessary competency. The same is true with regard to matters relating to the nature of primitive religion in Arabia which he calls the ,,archaic pagan religion", originally consisting in the worship of stones and trees and the natural inclination to sacrifice (cf. pag. 23, 79 and 168). On pag. 81 he says: ,,One could not say (to the Meccans) that usury is wrong, for there was no abstract conception of right and wrong in the Arab outlook". The atmosphere of his writing suggests that he knows only what rationalism has had to say about these fundamental subjects.

We find almost a whole page (pag. 57) devoted to mutually contradictory statements concerning the religious experiences of Muhammad. The author seems to lack clearness in his own mind and the consequence here as in other places is that the discussions lead us nowhere. If, as the author says, the precise form of such experiences is of no prime importance to theology, it is difficult to see why he says in the next sentence, that to assert that Muhammad's visions are hallucinations, is to make theological judgments; hallucination being precisely one of such experiences. Either one or the other. Though we agree that the form of the experience is not of prime importance for the theologian it is nevertheless so intimately connected with it that to judge the form almost necessarily involves a theological judgment of the vision itself. It only goes to show how difficult it is to be ,neutral' in these matters and consequently how impossible to avoid inconsistencies. In the matter discussed on the same and the next page whether Muhammad had any method of inducing revelations, the author again too hastily concludes that if this has to be conceded it would be irrelevant to the theologian's judgment of validity. It would not be irrelevant in so far as it could be made part of the argument against the divine nature of the revelation.

It is a mistake for writers of history to imagine that by adopting a non-Christian

attitude of mind they are refraining from committing themselves or working without any doctrine at all, that therefore they discuss history without any presuppositions. Amongst historians, as in many other fields, the blindest of all the blind are those who are unable to examine their own presuppositions and blithely imagine therefore that they do not possess any. This what they call ,neutral standpoint' seeps through in the most unexpected places and makes a travesty of what for Christians or for any other really religious people is the most natural thing in the world.

Somehow we are reminded of this when we read on pag. 68, where the author discusses the nature of the worship of the Arabs: ,,In all this we must try to forget the idea of worship frequently found in the West, which regards the essence of it as a subjective feeling, perhaps described as a sense of the presence of God. The Arab is much more concerned with the objective aspects of worship, and especially its significance". In order fully to illustrate what we mean, we may be allowed to continue the rather lengthy quotation: ,,For the Meccans to prostrate themselves to the Lord of the Ka'bah along with Muhammad would be analogous to the act of the erstwhile staunch conservative who flaunted a red rosette on election day or of a quondam socialist who sported a blue one. Although the political illustration is here apt, it is not intended to suggest that Islam is not a religion; it may be rather that Western conceptions of religion are defective". If the political illustration is here apt, which we deny, it goes to show at least that the religious spirit of the Arabs was very defective. It does not prove anything against Western religion; on the contrary, if it were anything like an adequate description of Western worship, it would show that certain (which are they?) Western conceptions of religion are highly superior to that of the Arabs.

We could quote many other instances which make it clear that the author is not consistent. This inconsistency, as we have seen, is very much due to the lack of principles in regard to religious matters and to the standpoint of the author who wants to be neutral and yet a monotheist, but cannot refrain from constantly broaching theological matters in which he is not well enough versed. What to say about the following juxtaposition: (pag. 103) ,,We hear of Median nobles having wooden representations of Manât in their houses, but on the whole the Arabs of that period probably hardly ever thought of the worship of any deity apart from the ceremonies that took place at particular shrines. It was unlike, for example, the Catholic Christian veneration of the Blessed Virgin Mary; the ,Hail Mary' can be said in any place". Or the following: ,,He (Muhammad) probably regarded al-Lât, al-'Uzzâ, and Manât as celestial beings of a lower grade than God, in much the same way as Judaism and Christianity have recognised the existence of Angels" (pag. 104). This lack of knowledge of what Christianity stands for is even more apparent on pag. 109 where the author dicusses the relation between Church and State. Has he never heard about the essential Christian teaching: Render to Caesar what is Caesar's and render to God what is God's? Thus he writes: ,,Westerners tend to think that Muslims confuse religion and politics in an undesirable way (though, of course, this is not confined to Muslims; oriental Christians and others do much the same). Perhaps, however, the truth is that Muslims see the religious bearing of political questions more clearly than do Westerners. Muhammad was concerned with social, political and religious conditions in Mecca, but he treated the religious aspects as fundamental. Yet because he was dealing with live issues his religious decisions had political implications". If only the author would apply what he says in the last sentence to his own position of neutral history and when talking about Christian doctrine first find out what the Christian doctrine is! If he knows anything about the enormous amount of literature on the meaning of ,justify' in the New Testament, it is at least confusing to say, as he does in Excursus D pag. 164, about ,tazakkâ' ,,These are all instances of the second stem zakkâ used in the sense of ,justify' or ,count just' in much the same way as ,justify' is used in the New Testament".

The book often gives the impression that after the opposition to what other scholars have said a well-founded new doctrine is going to be given. The outcome, however, of what the author then proposes is often very confusing or clouded with many doubts. So about the ,hanîf' on pag. 28 and in Excursus C pag. 162 ss; on the content of the preaching of Muhammad when he first started in Mecca; on pag. 64 he says that it was

not monotheism so much as well the doctrine of God's power; on pag. 78 he says that it was directed against the love for money while on pag. 125 he also includes eschatological teaching. Where he seems to be more positive, e.g. where he says that it was not economic fear but political implications which made the Quraish fear Muhammad's attack on idolatry, his arguments are not convincing.

One more instance should be given. On pag. 25 the author says: „The relation of Islamic teachings to Judaeo-Christian ‚sources' has been discussed *ad nauseam*, and it is not proposed to deal with the question here at any length". On pag. 29 he stresses this point: „For the study of the life of Muhammad it is hardly necessary to decide the relative importance of Jewish and Christian influences, especially since many details are disputed". I do not know a scholar who would agree with the author on this point. On pag. 83 he goes on: „The Qur'ân is a creative irruption into Meccan life. To discuss ‚sources' is somewhat like discussing the ‚sources' of Shakespeare's *Hamlet*. At most the ‚sources' of *Hamlet* suggest where Shakespeare got certain features of the plot. They neither explain, nor explain away, Shakespeare's creative originality. Even this analogy is not in all respects suitable, since the parallel would be with the relation of the ‚sources' to the work of Muhammad in producing the Qur'ân. This latter conception, however, is contrary to the beliefs of orthodox Muslims, and therefore to be avoided. As in any case, on the assumption of Muhammad's sincerity, the Qur'ân is not the product of his consciousness, it is preferable to consider it in its relation to the minds of those to whom it was addressed and for whom it was adapted, that is, Muhammad, the early Muslims and the other Meccans. In this connexion one can ask how far the Qur'ânic parallels to Judaeo-Christian ideas were references to ideas present in the minds of these people before the Qur'ân came to them. This topic enables the Western Scholar interested in the ‚sources' to discuss practically all the points he wants to discuss, and yet does not obviously contradict Islamic dogma". What does this mean? That the „creative irruption" in Mecca like the poetry of RENAN is the essence of Muhammad's revelation? Muslim orthodoxy following the prophet himself would very much object to this statement. Here the ‚neutral' assumption of the author contradicts the faith of every Muslim which in the next sentence he not only wants to uphold but even makes the pivot on which all our considerations should rest. And again, if it is preferable to consider the revelation in its relation to the mind of those to whom it was addressed, it seems of the greatest importance to discuss these contents of the Qur'ân in relation to the ideas of the audience and therefore to their Judaeo-Christian doctrine. Also in other places the author cannot uphold his first statement. On pag. 63 he says: „This tends to confirm the view that the conception of God has been seeping through to the Arabs from Judaeo-Christian monotheism". Other instances can be found on pag. 68-69, on pag. 51, and on pag. 128 where he says: „The historian will acknowledge Muhammad's complete sincerity in his belief that the revelations came to him from outside himself, and will also admit as a possibility that prior to the revelation Muhammad heard some of the stories recounted or alluded to in the Qur'ân from the alleged informants; and he will then leave it to the theologian to effect some sort of reconciliation". This hardly justifies the first quotation given above, but also shows how much the author went contrary to his own views on what the historian should do and what he should leave to theologians. To complete this discussion we may point to what the author says on pag. 161. „Hence for the understanding of Islam the chief question about sources is by what means and to what extent Judaeo-Christian ideas had become acclimatized in the Ḥijâz". Does the author want us to take all this seriously?

In the course of the book the author puts forward some interesting discussions. So for example the one on Muhammad's call to be a prophet (pag. 39-52); also on ‚murûwah' (pag. 74 ss). With regard to the latter subject he emphasises the continuity between the Qur'ân and the old Arab outlook in opposition to GOLDZIHER's theory about murûwah and dîn. He could, however, have found valuable assistance for this theory in M. M. BRAVMANN's article *On the spiritual background of early Islâm and the history of principal concepts* (in: *Le Muséon*, 1951, pag. 317-356). There are a number of considerations which though they at first give the impression of promising some new view, finally do not fulfil this promise and often lack the necessary clarity.

No scholar in this book is attacked as much as is Father LAMMENS S.J. One wonders at the vehemence against LAMMENS' theory on the ,Aḥâbîsh' (pag. 10 ss and pag. 154-157). Yet looking at the result of the author's own solution and at the wealth of arguments which militate in favour of LAMMENS' view, against which the author has evidently no answers, one doubts whether as in other matters, already explained, the author has not been too faithful to his rationalistic masters. „His high-handed treatment of the sources", he says, „is unscientific .... not according to any objective principle" (pag. 154). „High-handed" and „unscientific"; we should register these verdicts. He even calls LAMMENS' suggestion „wicked" (pag. 156). Is that true? The wealth and profusion of LAMMENS' reading is almost overwhelming on the Aḥâbîsh. What the author does is to reflect on some few of the texts proposed by LAMMENS and to leave the others unaccounted for. So, for example, LAMMENS expressly argues about the wâdî that was called Aḥbash, also about the „sayyid al-aḥâbîsh". The author simply uses this as convincing arguments for his cause, not even mentioning LAMMENS' explicit and convincing treatment of those points in favour of his own view. These are not the only points that could be brought forward. Everything suggests that the author is intent on attacking LAMMENS even though he is also forced to say: „There is much that is sound in what Lammens says" (pag. 154). How to combine these conflicting statements? As in so many other questions things are not brought to clarity. Comparing what these authors, LAMMENS and WATT, say about the question of the Aḥâbîsh, everything goes to show that there is far more in what LAMMENS says in proofs and arguments and in wealth of texts than in the treatment the author metes out to a few of the elements taken from LAMMENS' own writings. The vehemence in Excursus A (pag. 154 ss) is all the more remarkable since in the text of the book itself the author says: „It is only by straining the evidence that Lammens was able to make a case for the hypothesis of a mercenary army of black slaves". Rather inconsistently he then goes on to say: „It is true, however, that Quraish had numbers of black slaves and used some of these for fighting when the occasion arose" (pag. 10). We must point out, however, that the texts do not speak of ,some' but of great numbers (two thousand ,alfaini', cf. WÂHIDÎ, *Asbâb*, 177; compare ṬABARÎ, *Annales* I, pag. 1635, 12, 16).

This treatment of LAMMENS is made even more confusing by the fact that the author in the first chapter of the book on „the social and moral background" and also later in many places constantly refers to the scholarly works of LAMMENS. The reader necessarily gains the impression while reading this book that the author owes a great debt of gratitude to LAMMENS. And yet he vituperates him as „unscientific" and „high-handed" and even „wicked". His own views, however, are not convincing and lack clarity. So on the Meccan policies, of which the question of the Aḥâbîsh forms a part, he finally has to concede (pag. 16) „Owing to the scantiness of materials there is much in this account of Meccan policies that is conjectural". If this is true, must we then conclude that the author nevertheless has got sudden certainty that the theory of LAMMENS is so very wrong, as he makes it out to be?

If in reviewing this book we are negative as to the value of many of the conclusions here given, we repeat here what we have already indicated before, that we want to draw the attention especially to the question of principle in regard to historical impartiality and the theological implications which really fall short of what they ought to be. On the author's Arabic scholarship we do not wish to throw the least doubt. On the contrary. In this respect we refer the reader to our review of the author's translation of two Arabic treatises, published in the second part of this article.

Western authors when dealing with these questions should not forget that now more than ever the scholars of the East are eagerly following their discussions, fighting as they are to uphold their own religious convictions. If a book presents itself as a scholarly work they may be excused if they take the statements as fully authentic. It must affect them as conflicting to the utmost if on the question of principles even more than on that of particular issues at stake, Western authors lack clarity, religious conviction and insight. This is even more urgent since in general they consider the Western outlook as Christian from whatever side it may be proposed. How confusing must it then be if they are offered statements about Christianity, about historical impartiality and other matters of the greatest

mportance which are rationalistic and as such devoid of religious spirit, being ‚neutral' on those points!

II. al-Ghazâlî's „Munqidh"

The second publication we want to discuss here is W. MONTGOMERY WATT's *The Faith and Practice of al-Ghazâlî* [*Ethical and Religious Classics of East and West.* London, Allen and Unwin, 1953. 155 blz. 13 x 19 9/6].

The first of the two treatises of al-Ghazâlî which are translated in this book, „al-munqidh min al-ḍalâl", „the deliverance from error", describes al-Ghazâlî's spiritual crisis, his doubts and the arguments in favour of his final theologico-mystical standpoint; the second „Bidâyat al-hidâyah", „the beginning of guidance", presents the religious practices set up as an ideal more for a monastic than for a busy life in the world. Many of the passages, especially in the first treatise are intricate and difficult to understand and every student of Arabic knows how trying it is to render them in a modern tongue. We want to say from the outset that we are very grateful to Mr MONTGOMERY WATT for this translation rendered in clear English. If nevertheless we disagree on some points with the interpretation here given, it is done in order to advance our knowledge of these texts, most of all of the first treatise which is so essential for our knowledge of the man and his doctrine.

We have not been able to secure the edition of the Munqidh used by the author, which is the 3rd edition of JAMÎL SALÎBA and KÂMIL 'AYYÂD, Damascus 1358/1939. The one at our disposal is the 2nd edition of Dr AHMAD GHALÛSH, Cairo 1952. The number of the pages here given refer to the English translation.

In the first paragraph of the Introduction, pag. 19, our edition has a word that is left out in the translation: Blessings be.... and on his family, the *pure* „al-ṭâhirîna". On pag. 21 the autor translates: yûlidu 'alâ fiṭratin „with a sound nature". The meaning of the word fiṭrah has been much discussed, as the author says in the footnote. There is, however, an argument in the text of al-Ghazâlî itself against the interpretation of the author. In the previous sentence al-Ghazâlî says: „I saw that Christian youths always grew up to be Christians, Jewish youths to be Jews and Muslim youths to be Muslims". In the sentence in which fiṭrah occurs, however, he says, relating the tradition of the prophet: „Everyone who is born in fiṭrah (Watt translates: „with sound nature"); it is his parents who make him a Jew or a Christian or a Magian". The fact that the Muslim doctor here carefully omits any mention of the Muslim parents, would seem to mean that this fiṭrah is intended to signify: the inborn disposition by which a child is born religious, which for a Muslim means as Muslim. This explanation would be borne out by another text of al-Ghazâlî: fainna dhâlika kâna majbûlan fî fiṭrati 'aqûlihim min mabda'i nasha'ihim „that is an inborn disposition of their spirits from the beginning of their production" (cf. „Iḥyâ'" ed. Cairo 1289, I. pag. 94; cf. also I. pag. 77), namely that from their very existence onward when asked who made the heavens and the earth they say: Allâh. While there have been Muslim theologians who took fiṭrah to mean: a sound nature, it would seem that al-Ghazâlî definitely meant it to signify: natural religious disposition. Also the text of the Munqidh favours this explanation where it has, for instance on pag. 25 of the author's translation: „This (the confidence in the truthworthy character of the intellect) did not come about by systematic demonstration or marshalled argument, but by a light which God most High cast into my breast".

To translate „qalb" by „mind" as the author does on pag. 22 etc. is insinuating a doctrine, it seems to us, which lacks the depth of al-Ghazâlî's theology; it is much more „heart" in opposition to 'aql. To explain this here would, however, involve us in discussions which would fall outside the scope of this review. Corresponding to pag. 25 of the translation our edition of the Munqidh gives the text of Qur'ân 50/21 in its fuller version: „Thou has been in neglect of this (or: before this — min hâdhâ); we have taken off thee they covering, and thy sight today is sharp". In the first line on pag. 26 the translation omits the underlined part, given in our edition: „a light which God casts into the heart *and wherewith He enlarges the breast*". On the same page the author translates: „When, however, a man seeks what is sought (and that only), he is not accused of falling short in

the seeking of what is sought". This should be: „When, however, a man seeks what cannot be sought, he cannot be accused of falling short in the search for what can be sought". On pag. 29 a passage is left out in the translation, at least according to our Arabic text, which gives the content of this section on Philosophy. On the same page „haqâ'iq al-'ulûm" we would translate by: a man who claims real knowledge, instead of „versed in the sciences". The author translates „li-i'tidâli'l-mizâj" „These philosophers take the view that the equal balance of the temperament has great influence in constituting the powers of animals". al-Ghazâlî rather seems to hint at the theory about the constitution and mixture of the different bodily humours, and therefore we would translate as follows: „The philosophers take the view that a balanced constitution has a great influence on the function of animal life; they even hold that the intellectual power in man is dependent on his constitution so that when the constitution is corrupted . . . ." Corresponding to pag. 32 our text has: fawujiba takfîruhu, and not: takfîruhumâ. The translation therefore should be: „We must therefore reckon him as an unbeliever as well as his followers amongst the Islam philosophers such as Ibn Sînâ", and not as the author has: „We must therefore reckon as unbelievers both these philosophers themselves and their followers . . . ."; this does not agree with the context. Also on the same page: „The translation of others are marked . . . ." should be: „What others than those two have transmitted", namely: wa mâ naqalahu ghairuhumâ. The passage „bi'l-taqlîd al-maḥḍ" on pag. 33 translated as follows: „he becomes an unbeliever merely by accepting them as authorities", overlooks the simple meaning of kafara bi which means: he refuses to accept religious authority altogether. On pag. 34 the author translates: „He thinks that religion must be defended"; this would seem to be meant more emphatically as: „must be rendered victorious", which is included in the meaning of naṣara. A few lines further on the author translates: „When that view is thus attacked, someone hears . . . ."; the meaning would be much clearer if we read: falammâ qara'a dhâlika sam'a: „When this comes to the knowledge of someone who knows these things by apodeictic demonstration . . . .".

On pag. 36 where the translation has: „They draw up a list of the conditions to be fulfilled by demonstration" our Arabic text has lilburhâni, and therefore: „to be fulfilled in demonstration". On the same page the author translates: „This is similar to the investigation by medicine of the human body", our text has ṭabîb: „this is similar to the investigation of the human body by a physician". To translate on pag. 38: „. . . . mystics, those men of piety", would seem to be too weak for rendering muta'allihûna: to be deified. Some rendering like: „divinely inspired men" would be better. Where the author has „any person mentioning them must be considered a liar" on pag. 39 seems to be too strong; ankara 'alâ of our text, means: „must be disapproved".

The passage on the very top of pag. 41 „which occurred to me independently" is lacking in our Arabic edition. To translate ‚mubṭil', on the same page, as „heretic", is rather too strong; we would say: „trifler". In the next sentences the connection could be expressed with greater clarity, thus: „We should be obliged . . . . and all the sayings of the philosophers and the mystics solely because the author of the book of the ‚Brethren of Purity' . . . . has argued from them". Our text has got: „Whenever I ascribe a statement . . . ." and not: „Whenever one ascribes a statement", as the author says on pag. 42. The translation on pag. 44 has „become acquainted with what is in their books"; our text has not got: kutubihim, but kinânatihim, their quiver. To translate fasâdahâ, on pag. 45, as: „its weak points", is not strong enough; „its abomination" would be better. „The giver of alms is not punished for this . . . . he is liable to punishment", on pag. 47, seems to be too strong; we would say: „. . . . is not blamed for this" as âkhadha can have both these meanings. On pag. 48 the author translates: „The man must use his own judgment to decide which is the soundest authority and the most learned in the proofs of the qiblah, and then he follows his own decision"; our text has dhâlika'l-ijtihâd, and therefore the translation should be: „and then he follows that decision", namely of the soundest authority.

In the next sentence the parts of the statement are rather cut loose, we would say: „The same happens in regard to different schools of law where the prophets and religious leaders . . . . ." A little further on, the author translates: „but the witnesses may be mistaken" while our text also allows: „but I may be mistaken in it"; this would clarify the

meaning of the passage. On pag. 50 the translation has: „The majority of your opponents disagree with you; and there is no vital difference between them and you"; this is unsatisfactory. Our text has: wa laka khuṣûmun yukhâlifûnaka wa lâ farqun bainaka wa bainahum: „you also have adversaries who disagree with you; so there is no difference between you and them" (in the matter of having adversaries).

At the top of pag. 54 the translation occurs: „Now that you have submitted this difficulty to me"; the arabic text has: al-ân idhâ sallamta lî hâdhâ, and can therefore mean: „now that you have conceded that to me, seak now for thyself an instructor, because only so much was my aim". The translation on pag. 60: „.... for I experienced pure ecstasy only occasionally although I did not cease to hope for that", from the text: wa kâna lâ yaṣfû al-ḥâlu illâ fî auqâtin mutafarraqatin, should rather be: „the circumstances on different occasions were bad but nevertheless I did not give up hope".

The verse on pag. 61 in our arabic text: wa kâna mâ kâna mimâ lastu adhkiruhu, is not as intricate as the author makes it. He translates: „Of the things I do not remember, what was, was", instead of: „What happened are things I do not speak about". On pag. 63 and 64 the author translates jâwaza by „complete", namely: „And so on until he has completed the world of sensibles". And on pag. 64: „He now apprehends more than the world of sensibles". This would be unjust to al-Ghazâlî's theological doctrine. What he certainly wants to say and what is evidently borne out by jâwaza is as follows: „And so until he transcends the world of sensibles", and on pag. 64: „He now apprehends things which transcend the world of sensibles".

On pag. 65 the translation has: „The proof of the possibility of there being prophecy and the proof that there has been prophecy is ....". The Arabic text has: wa dalîl imkânihâ wujûduhâ. The translation, therefore, should be: „The proof that prophecy is possible is that there is prophecy, and the proof that there is prophecy ....". This makes all the difference in al-Ghazâlî's theological reasoning.

On pag. 70 where the author translates: „medicines have bases", we would say: „medicines consist in basic materials". Also where he says: „The only advantage of the intellect is ...." our text has: innamâ fâ'idatu'l-'aqli wa taṣarrufuhu, therefore: „the only advantage and activity of the intellect is ....". In the last sentence of this page: „In what lies beyond it has no part, save in the understanding of what the physician communicates to it", illâ 'an tafhîmi, should be rendered differently, namely: „In what lies beyond it has no part, save in making comprehensible what the physician prescribes".

On pag. 72 the text has: wa'l-dâ'î ilâ'l-ta'lîmi mutaḥakkimun lâ ḥujjat lahu fakaifa ada'u'l-yaqîna bi'l-shakki. According to this reading the translation can be: „he who summons to ta'lîm stands firm and does not need proof. How shall I let go certainty for doubt?" In this way the meaning of the passage becomes clear if in the first sentence of it we translate laqâ, by: „having joined". In the author's rendering the argument is not clear: „A fourth man having met the party of ta'lîm would say: Truth is difficult, the way is blocked, and the disputes over it numerous. No one system of doctrine is preferable to any other. Rational proofs contradict one another .... He who summons to ta'lîm makes assertions without proof. How then through doubt can I keep certainty?".

On pag. 82 the connection between the two parts of the sentence should be more emphatic; also, in our edition the negative is lacking. The author translates: „I do not understand the connection of this drug with the achieving of a cure; I have had no experience of it". It should be: „Should I accept the connection between the medicine and the achieving of a cure though I have no experience of it?".

On pag. 83 the translation: „a) The first is that you should say to yourself", does not correspond to our Arabic text, which has: aḥaduhâ an taqûla lahu, and therefore should be: „The first is that you should say to such a man ....".

The numerous remarks indicated above should not mislead the reader and make him conclude that the translation is of an inferior kind. The contrary is true. Except for a few instances where intricate theological questions are raised and where the author is liable to take a rationalistic view which leads him into error, his great scholarship as to Arabic literature has rendered a great and lasting service.

Maastricht-Nijmegen J. J. HOUBEN, S.J.

BOEKBESPREKINGEN

THEOLOGIE : ALGEMEEN ; MARIOLOGIE

Albert HARTMANN S.J., *Bindung und Freiheit des Katholischen Denkens. Probleme der Gegenwart im Urteil der Kirche,* Frankfurt a/M., Josef Knecht-Carolusverlag, 1952, 13 x 21, 252 blz., geb. DM 10.80.

De encycliek *Humani Generis* heeft aan andersdenkenden en Protestanten een welkome gelegenheid geboden om de katholieke wetenschap hare gebondenheid en dus onoprechtheid te verwijten. Hierop willen verscheidene Professoren uit de fakulteiten S.J. van Frankfurt en Pullach een verantwoord en katholiek-gelovig antwoord verstrekken. Daarom ook het inleidend, en meer principieel gesteld hoofdstuk van A. HARTMANN over de „Christelijke Philosophie". De andere delen becommentariëren de voornaamste punten uit *Humani Generis* van uit dit standpunt. Ons bevielen nog het meest het heldere werk van J. B. LOTZ over het existentialisme, en de korte maar diepzinnige studie van O. SEMMELROTH over „Het wezen en het worden van het dogma". Ook het werk van J. de VRIES over „Godskennis en Godsbewijzen" is duidelijk en juist gesteld. K. WENNEMER geeft een bevredigend overzicht van de katholieke exegese, P. OVERHAGE spreekt over de wetenschappelijke onderzoekingen naar de afstamming van de mens. J. LOOSEN over het theologisch aspect van dit zeer netelig probleem. Hier hadden wij een grotere objectiviteit verwacht tegenover de moderne wetenschap. Het is altijd irriterend, wanneer men aan wetenschappelijke termen uit de biologie en de natuurkunde een philosophische of theologische betekenis gaat geven. Wil men juist oordelen, dan moet men deze methodes scherp onderscheiden, en in alle geval nooit zaken doen zeggen, die door ernstige wetenschappers nooit beweerd worden.

P. Fransen

Werkgenootschap van Katholieke Theologen in Nederland. Jaarboek 1952, Hilversum, N.V. Gooi & Sticht, 1952, 16 x 26, 159 blz., f 6.90.

Wie aan de werkzaamheden van het theologisch Werkgenootschap deelneemt, kan niet ontkennen dat deze uitstekende vrucht dragen. Theologen van uiteenlopende richting leren elkander steeds beter verstaan en laten zich onderling verrijken. Het hoge peil van de inleiding en de levendige gedachtenwisseling geven daarvan telkens opnieuw blijk. In het Jaarboek worden behalve de inleidingen ook de discussies weergegeven, al is het nog niet mogelijk gebleken aan de lezer een zuiver beeld te geven van de resultaten der gedachtenwisseling. Het jaarboek, dat hier aangekondigd wordt, omvat de voordrachten gehouden van September 1951 tot Pasen 1952. Wij moeten volstaan met het opsommen van de titels, waaruit de veelzijdigheid en het belang der behandelde onderwerpen, maar niet de oorspronkelijkheid van verschillende voordrachten blijkt. H. Tromp SS.CC. gaf „Speculatieve beschouwingen over de positieve theologie", Sebastianus C.P. behandelde „Gods heilswil", F. Malmberg S.J. „Het middellijk-onmiddellijk contact met God in onze geloofsakt" en Chr. Oomen C.ss.R. leverde „Enkele kanttekeningen bij het genadesysteem van St. Alfonsus." Tot het terrein der moraaltheologie behoorden de volgende inleidingen : L. H. Cornelissen O.P., „Zedelijkheid en vrijheid", H. van Zunderen M.S.C., „De opinie of de mening", W. Duynstee C.ss.R., „Verdelende rechtvaardigheid" en A. van Galen O.Carm., „De gerechte prijs." Op het grensgebied van dogmatiek en moraal beweegt zich C. F. Pauwels O.P. met zijn voordracht over „Theologie en psychologie der bekering" en Schoonenberg S.J. met zijn studie over „Volmaakt en onvolmaakt berouw", één van de meest verhelderende beschouwingen over deze veelbesproken kwestie, die ons de laatste jaren onder ogen kwamen.

P. Smulders

Theologisch Woordenboek, onder de hoofdredaktie van Dr H. BRINK O.P., 2. aflevering (Bellarminus-Communisme), Roermond-Maaseik, J. J. Romen en Zonen, 1952, 18 x 26, kol. 441-856, per afl. 150 B. frs.

Het is voldoende deze tweede aflevering zelfs vluchtig door te nemen om zich rekenschap te geven van de kostbare aanwinst, die dit woordenboek zal betekenen voor priesters en ontwikkelde leken. Op bondige, accurate en diepgaande wijze worden de voornaamste

onderwerpen op het gebied van dogma, moraal, kerkelijk recht, ascetiek en mystiek behandeld met aanduiding van de essentiële literatuur.

Deze aflevering biedt verscheidene belangrijke en voortreffelijk uitgewerkte artikelen, zoals: Beneficie, Bergprediking, Biecht, Communie, enz. Men zal, hopelijk, de wijze practische aanmerking op het einde van dit laatste artikel niet uit het oog verliezen. Tevens vindt men er bondige uiteenzettingen van de geschiedenis van verscheidene kloosterorden. Merken wij op dat voor de Karmelieten enkel de historische oorsprong aangegeven wordt en de legendarische ter zijde gelaten; ook inlichtingen over bewegingen en theologen wier ontwikkeling nog gaande is.

Hier volgen enkele bemerkingen: Waarom in het a. Bellarminus niet opgemerkt dat zijn promotie tot aartsbisschop van Capua een zeer eervolle amotie was, ten gevolge van een betrekkelijke ongenade? Zo begrijpt men beter, waarom hij na de dood van Clemens VIII onmiddellijk naar Rome terug geroepen werd en afstand deed van zijn bisdom. Een drukfout bij Bernières: niet de Bouvigny, maar de Louvigny. Bij Jakob Boehme, diende een woord gezegd te worden over de invloed van zijn werken, vooral in Engeland, nadat Baader hem ontdekte. In het a. Brentano diende aangemerkt te worden met betrekking tot ten minste een zijner werken, dat zijn bezwaar de grondwaarheden van het Christendom betrof. Men zou ook voor die „opvallend vèr" gaande ireniek van Cajetanus op één enkele bewering toegeschreven, enig bewijs of bron willen lezen. Men mist tevens een artikel over Christian Science: in N.A. bloeiend, kan die beweging ook bij ons belangstelling wekken. A. De Bil

Cl. DILLENSCHNEIDER C.ss.R., *Pour une Corédemption mariale bien comprise,* Roma, Ed. „Marianum", 1949, 16 x 23, 154 blz., L. 600.

Na de critiek van enkele theologen (vooral van P. Lennerz) op het vorige werk van Dillenschneider (Marie au service de notre Rédemption) geeft de auteur ons hier nogmaals een uiteenzetting van zijn sententie, waarbij uitvoerig wordt ingegaan op de door de critici geuite bezwaren. Na een positief onderzoek van de leer van het kerkelijk Leergezag en van vroegere theologen over Maria's onmiddellijke deelname aan de objectieve verlossing zet D. zijn mening helder uiteen. De incarnatie is wezenlijk verlossende incarnatie en wij allen zijn van het begin af in Christus besloten. Maria's fiat tot de engel had soteriologische betekenis; zij stemde erin toe ons Christus, Hoofd van het mystiek Lichaam, te schenken. Zoals Christus' verlossende activiteit gedurende geheel zijn leven voortduurde en haar hoogtepunt bereikte op het kruis, zo duurde ook Maria's fiat voort en was ook, toen zij onder het kruis stond, aanwezig. Maria heeft zo onmiddellijk medegewerkt aan de objectieve verlossing zelf. Op de bekende moeilijkheid, dat „principium meriti non cadit sub merito" antwoordt D. met de woorden van Salazar: „Non prohibet quoniam ipsa prima ante alios redemptionis fructus exciperet" (105). D. onderscheidt in de éne objectieve verlossing een dubbele ordinatio divina, een dubbele verlossende intentie van Christus en een dubbele aanvaarding door God (108). God heeft Christus' offer op de eerste plaats geordend op de verlossing van Maria, die daardoor haar vermogen tot mede-verlossen verkreeg: daarna ordende God hetzelfde offer van Christus samen met het verdienstvol medelijden van Maria op het heil van de andere mensen. Zo heeft ook Chr. deze dubbele intentie gehad en zijn er twee instanties te onderscheiden in Gods aanvaarding van Christus' offer.

Deze oplossing lijkt ons veel goeds te bevatten; alleen vragen wij ons af, of het niet beter is i.p.v. distincties aan te brengen in Gods decreten, uit te werken, dat in de geschapen realiteit van de door Christus verlosten deze orde bestaat, dat de overigen enkel in een afhankelijkheid van Maria, die „sublimiori modo" werd verlost, de vruchten van Christus' verlossend offer deelachtig worden. Tenslotte wijst D. nog terecht enkele overdrijvingen af als die, dat Maria „moraliter" Christus tot zijn verlossend offer zou hebben bewogen.

C. Sträter

René LAURENTIN, *Marie, l'Eglise et le Sacerdoce, Essai sur le développement d'une idée religieuse,* Paris, Nouvelles Editions Latines, 1952, 14 x 23, 687 blz., 2.000 Fr. frs.

De eerste allusies op een soort Priesterschap van Maria ontdekt men in de late Griekse Homiletiek, en expliciet bij de Pseudo-Epiphanius en bij Theodoros Studites. Deze twee teksten, met zorg eerst op hun authenticiteit en auteurschap onderzocht, krijgen pas hun volle betekenis, wanneer zij gelezen worden in hun levende historische contekst: de theologische en poëtische thema's van deze griekse homilieën, waarin met zulk kinderlijk enthousiasme de schoonheid van Maria wordt bezongen. Deze theologische thematiek blijft erg gereserveerd, en stelt Maria eerder middellijk in betrekking tot priesterlijke of sacraficale werkelijkheden. S. ontdekt in deze weelde van priesterlijke symbolen een zeer sterke — onbewuste, denkt hij — inhibitie, waar het gaat om Maria direct „priesteres" te noemen. De

Neo-Platoonse speculatie van de Pseudo-Dionysius grijpt hier in, en erkent Maria weldra boven alle hiërarchieën als de hoogste middelares, natuurlijk altijd onder Christus, van de geestelijke zuivering en illuminatie. Dit wordt dan overgenomen door de Franciskaanse scholastiek om een eerste nieuwe synthese te vinden bij Albertus de Grote. Bernardus had reeds een nieuw perspectief geopend, waar hij wees op het feit, dat Maria haar eigen zoon aan God heeft mogen opdragen, visie, die pas in de XVIIde eeuw volledig tot haar recht komt. Albertus zal eerder zijn theologische fundering opbouwen op de klassiek geworden analyse van Maria's volheid van genade. Dezelfde inhibitie laat zich steeds gelden, waar het parallelisme met Christus de auteurs bij het Priesterschap zou brengen. Zo bij Albertus zal het gewicht van de traditie doorwegen op de strakke lijnen van de theologische systematisatie, waarbij Maria „socia" wordt van Christus, en niet als de priester „vicaria". De vraag wordt immers verkeerd gesteld: de „genade van het priesterschap" tracht men te halen uit de „volheid van genade", wat nefaste gevolgen zal blijven dragen tot op onze tijd. In de XVIIde eeuw ontstaat een nieuw spoor: Maria's actieve en passieve participatie aan de Verlossing. Dit vooral van af Chirino de Salazar S.J. Zo komen wij aan het eerste werk over het mariale priesterschap van Ippolito Maracci „Sacerdotium mysticum marianum" (vóór 1648), handschrift, dat hoogstwaarschijnlijk is verloren gegaan. In de XIXde ontstaat een zeer sterke stroming in de spiritualiteit, vooral bij de vrouwen aangetrokken door het onmogelijk priesterideaal, die dan in de „victimale" houding een diep religieuze sublimering vindt. Deze spiritualiteit vindt vanzelfsprekend in Maria, „victimaal" verbonden met de Hogepriester Christus, het meest aansprekend voorbeeld, en in Père Guiraud, en vooral bij Mgr Van den Berghe een leidende theologische vertolking. Tot 1913 schijnt de kerkelijke hiërarchie deze stroming welwillend te volgen, maar tegenover een groeiend, en soms erg dweperig enthousiasme, komt een reactie, die door sommigen verkeerdelijk voor een anatheem versleten wordt. Zonder de minste partijdigheid, wijst S. aan de hand van een uitvoerige documentatie op de genuanceerde houding van de H. Stoel in deze zaak. Na een wijde panoramatische blik op de huidige mariale literatuur en systematische theologie, en een meesterlijk besluit op zijn historisch overzicht, suggereert S. ten slotte een oplossing op de vele moeilijkheden van deze vraag en van de Mariologie in het algemeen: Maria meer te beschouwen als het oerbeeld van de Kerk. Met dit overzicht van de grote lijnen in dit uitzonderlijke werk op het gebied van de historische theologie, hebben wij nog onvoldoende de aandacht gevestigd op de grote eruditie, de wijze en nauwkeurige bronnenstudie en -beoordeling, op de glanzende inspiratie en stijl, die het hele werk tot een uiterst waardevolle bijdrage maken. Dat dit proefschrift met succes kon verdedigd worden voor de professoren van de Sorbonne, die zich meestal zeker niet inlaten met zulke problemen, bewijst nog eens te meer dat de vroomheid, noch de liefde voor de Moeder Gods tot excuus hebben moeten dienen voor een geringere wetenschappelijke inspanning en objectiviteit.

P. Fransen

PATROLOGIE; VROEGE MIDDELEEUWEN

Régis BERNARD, *L'Image de Dieu d'après St. Athanase*, (*Théologie, Ét. publ. sous la dir. de la Fac. de Théol. de Lyon-Fourvière*, n. 25), Paris, Aubier, 1952, 14 x 23, 154 blz., 495 Fr. frs.

Het begrip Εἰκών door Athanasius in zijn strijd tegen de Arianen op het Woord toegepast verschijnt daardoor als geheel ontdaan van die verminderde afglans welke het zowel in de gewone als in de philosophische terminologie karakteriseert. (Al zouden we S.'s formulering niet bijtreden, blz. 142 „La manière platonicienne ... d'entendre l'image impliquait un certain extrinsécisme ...": de εἰκών-terminologie laat juist toe immanentie en onderscheid in één enkel begrip te verenigen). De Zoon als Beeld van de Vader zegt zulk een volkomen gelijkenis met Hem dat ze eenvoudig gelijkheid wordt, althans naar de natuur: ὁμο-οὐσιος liever dan ὅμοιος κατ' οὐσίαν, welke formule A. vóór Nicea een tijdlang gehuldigd had. Het noodzakelijk onderscheid nochtans zonder hetwelk er van beeld eenvoudigweg geen spraak kan zijn, ligt dan in het persoonlijk bestaan van die volkomenheid bij wijze van teling, γεγεννημένος. Aldus opgevoerd blijft het εἰκών-begrip de intratrinitaire verhoudingen voorbehouden: hoofdzakelijk de Zoon die in het centrum staat van Athanasius' oeuvre, soms ook de H. Geest, als Beeld van de Zoon, maar dan zonder nadruk want hier ontbreekt de teling die onmisbaar blijkt opdat er van levend Beeld spraak zou zijn. De mens echter is nooit bij A. gelijk bij andere Vaders, een εἰκών van God: steeds heet hij κατ' εἰκόνα, de naar-het-Beeld-geschapene. Wanneer εἰκών in het platonisme het karakteristiek woord is voor de participatie, sluit datzelfde begrip bij A. juist alle participatie uit: deze ligt alleen in het κατ' εἰκόνα.

A. is geen speculatief genie, wél een kerkvoogd die, begaafd met een zeer klaar inzicht

in de problematiek van zijn tijd, de juiste geloofsformules weet te vinden en ook heldhaftig te handhaven. Van evolutie, van verrijking in zijn stellingen is geen spraak. Alleen valt te onderscheiden tussen de apologetisch gerichte activiteit der jeugdjaren met de verhandelingen *Contra Gentes* en *De Incarnatione*, en heel de overige polemisch-dogmatische productie van zijn lange anti-ariaanse strijd. In de eerste periode is wel meer te merken van een platoonse neerslag : een anthropologie die geen aandacht heeft voor het lichaam, een theorie der contemplatie waarbij het Woord, naar plotiniaans model, langs zuivere interioriteit zou worden geschouwd. Philosophische tendenzen en anthropologische bekommering wijken omzeggens gans in de anti-ariaanse werken die kringen om de unieke en volkomen Εἰκών van de Vader die het Woord is. Moet men bij A. de vastheid der gedachte en de scherpte der formulering bewonderen, men mist bij hem een zekere volheid en rijkdom der gedachte. Zo ontbreekt totaal de functionele rol der εἰκών als openbaring, waardoor zich A. dan distancieert zowel van het platonisme in zijn oorspronkelijke en in zijn christelijke vorm, als ook van de Schrift zelf (b.v. Col. 1, 15). Een mystiek als die van de Nyssener, opgetrokken op de κατ' εἰκόνα-participatie, wordt wel in de jeugdwerken aangeroerd maar komt later niet meer terug.

Met dit alles werd genoeg het groot belang aangetoond van dit zeer verzorgd werk dat de bonte rij monographieën komt verrijken die de laatste jaren aan het εἰκόνα-thema werden gewijd.

R. Leys

Cyrille Vogel, *La discipline pênitentielle en Gaule des origines à la fin du VIIe siècle*, Paris, Letouzey et Ané, 1952, 16.5 x 25, 206 blz.

Toen de *paenitentia publica* hogere eisen bleek te stellen dan de Frankische christenen konden dragen, lieten de bisschoppen de zondaars buiten de *ordo paenitentium*, liever dan de boetediscipline te verzachten. De opname in de *ordo paenitentium* — die overigens slechts éénmaal toegestaan werd — verleenden zij alleen in extremis, aan de conversi en de zondaars van hogere leeftijd, terwijl zij ondertussen aandrongen op persoonlijke boetedoening onder leiding van de priesters. Uit zichzelf had de private boete (*facere paenitentiam*) evenwel geen verzoeningswaarde; deze werd voorbehouden aan de kanonieke boete (*accipere paenitentiam*). De evolutie heeft nu hierin bestaan dat de paenitentia facta, ook buiten de ordo paenitentium om, steeds gemakkelijker een door de Kerk accepta paenitentia is geworden, en daardoor verzoeningswaarde heeft gekregen. De Ierse monniken zouden dan ook niet zozeer een omwenteling teweeggebracht hebben in het boetewezen van de Frankische Kerk, als wel technische middelen aan de hand gedaan om een reeds ingezette evolutie te vergemakkelijken.

Dit zijn de conclusies waartoe de auteur komt op grond van een nauwkeurig onderzoek van de historische documenten. Een belangrijke bijdrage tot de geschiedenis van het boetewezen. — Ter aanvulling : in de algemene bibliographie hadden o.a. ook C. De Clercq, Lea, Mortimer moeten vermeld worden.

E. Vandenbussche

OECUMENE

World Christian Handbook 1952, World Dominion Press, London, Founder's Lodge, Mildmay Fark, London N. 1, 1952, 13.5 x 23.5, XII+ 389 blz., ing. 15/, geb. 1 Pound.

In 1949 verscheen de eerste uitgave na de oorlog. In deze uitgave hebben wij een kort overzicht van de voornaamste activiteiten van de christelijke kerken, met de nadruk op de Protestantse werking en oecumenische activiteit. Ons trof daarbij een interessant overzicht over de toestand van de Orthodoxen achter het IJzeren Gordijn, en een goed overzicht van C. J. Dumont O.P. uit Parijs over de Katholieke Kerk. Het voornaamste deel bestaat uit uitvoerige statistieken, met aangave van bronnen, en een zeer uitgebreide adressenlijst van de oecumenische en nationale Protestantse organisaties.

P. Fransen

Roger Aubert, *Problèmes de l'unité chrétienne, Initiation*, (Coll. *Irènikon*, nouv. série, no 6), Editions de Chèvetogne, 1952, 12.5 x 19.5, 126 blz., ing. 30 B. frs.

Zeer goede inleiding van de hand van Prof. Dr R. Aubert op de problemen van het huidige oecumenisme. Onder een eenvoudige toon merkt men een man, die deze kwesties kent, en die eerbied heeft voor het christelijke in alle confessies, zelfs in vreemde secten. C. J. Dumont O.P. uit Parijs geeft in een appendix een kort overzicht over de wereldconferentie van Lund in Augustus 1952.

P. Fransen

Prof. S. Troitsky, *De l'autocéphalie dans l'Eglise*. Extrait du „Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale", 1952, n° 11, juillet, et n° 12, octobre 1952, Paris, Editions du Conseil auprès de L'Exarque, 26, rue d'Alleray, 1952, 15 x 24, 22 blz.

Vertaling uit het Russisch van een belangrijk artikel verschenen in de *„Journal du Patriarcat de Moscou"* (1948) blz. 33-54. De „autocephalie" kan slechts aan een Kerk verleend worden door de Apostelen, een Oecumenisch Concilie en door een Autocephale Kerk, welke laatste oplossing tegenwoordig de enige is, die praktisch mogelijk blijft. De motieven zijn bij het verlangen van het volk, de voordracht van een regering of de grote verwijdering van een bepaalde kerkgemeenschap. Het wezen van de „autocephalie" bestaat slechts hierin dat de bisschoppen het recht hebben om hun eigen bisschoppen te verkiezen en te wijden, principe, dat steunt op het principe van de Apostolische Successie. Hieruit blijkt tevens dat de „autocephalie" nooit de eenheid van de Algemene Kerk kan verbreken. Uit dit zeer korte overzicht blijkt ten overvloede het belang van deze studie in Oosters kerkelijk recht. Het derde deel over de geschiedenis van de „autocephalie" van de Russische Kerk werd niet vertaald.

P. Fransen

Dr W. H. van de Pol, *Karakteristiek van het Reformatorisch Christendom*. Roermond-Maaseik, Romen en Zonen, 1952, 16 x 24.5, 395 blz., ing. 270 B. frs. geb. 295 B. frs.

Schr. bedoelt met dit werk volgens de phaenomenologische methode het eigen kenmerkend element aan te geven van de Reformatie, niet zoals deze in typologische verscheidenheid bij de Hervormers der 16de eeuw en in de kerkgemeenschappen, die hun oorsprong tot hen terugvoeren, tot uiting kwam, maar zoals ze verschijnt in de eenheid van haar grondstructuur. Hij wil deze karakteristiek opbouwen uit de formele beginselen en de materiële leringen en praktijken van het reformatorisch christendom. Een niet te onderschatten moeilijkheid was het hierbij uit te maken in hoever bepaalde vormen van het huidig bestaande protestantisme de grondideeën van de Reformatie juist interpreteren. De zwitserse theologen met Barth worden door de auteur, o.i. terecht, beschouwd als essentieel getrouw het standpunt van de Reformatie weer te geven, al sluit dit dan anderzijds volgens de auteur niet uit dat zij hier en daar de gegevens van het typisch-reformatorische overschrijden (139). Deze eerste onvermijdelijke stellingname verklaart reeds dat vele protestanten zelf de hun geboden karakterisering van de hand zullen wijzen en zelfs de vraag zullen stellen in hoever een out-sider, al weze hij dan nog zo bevoegd, gezaghebbend hierover schrijven kan. Op deze opwerping zou men o.i. terecht de verklaring van de auteur kunnen aanvoeren dat „de phaenomenologie geen geloofsleer bedoelt te geven noch ook theologie wil zijn in de eigenlijke zin van het woord" (22). Dat het aangeven van de verschilpunten met het katholicisme ook een zeker waardeoordeel insluit (b.v. 257, 259) en zelfs hier en daar een licht apologetische toon krijgt (b.v. 349-350), hoort niet direct thuis bij de phaenomenologische methode (cfr 12) maar dient o.i. beschouwd te worden als noodzakelijk om niet aan de oprechtheid te kort te doen die een wederzijds gesprek ten slotte ten goede komt.

Voor vele katholieke lezers wordt de Reformatie hier van een voor hen nog onbekende zijde belicht. Zeer juist beklemtoont de auteur hoe gelijkluidende termen, zoals b.v. „menselijke natuur" (275-276), bij reformatorische christenen en katholieken een totaal verschillende inhoud kunnen vertonen, wat dan bij oppervlakkige kennismaking tot allerlei misvattingen aanleiding heeft gegeven. Met de identificatie van Reformatorische gezindheid en subjectief individualisme wordt afgerekend, andere door de controverse misvormde reformatorische stellingen zoals deze van het geloof zonder de werken (356) of het ontkennen van de vrije wil door Luther (320-328) krijgen een verklaring waardoor blijkt dat ze wel, volgens katholiek standpunt, onvolledig en eenzijdig maar essentieel niet met de katholieke leer onverzoenbaar zijn. Niet enkel „kunnen de katholieken in de wijze, waarop zij persoonlijk tegenover de geopenbaarde werkelijkheid staan en deze beleven, veel van gelovige en bewust-godsdienstige protestanten leren" (265), maar ook is het „nog geen uitgemaakte zaak dat het diepste en meest eigenlijke van het reformatorisch getuigenis werkelijk in conflict komt met het geloof en het wezen van de Katholieke Kerk" (119). Het diepste verschilpunt waar de overigen dan uit worden afgeleid vindt de auteur in de afwijkende opvatting aangaande het werkelijkheidskarakter van het Heilswerk. Gods genade is in de Reformatie niet een werkelijkheid van ontische aard maar een werkelijkheid van relatieve aard, d.w.z. een verhoudingswerkelijkheid, in de zin van een „werkelijk bestaande relatie", niet in de zin van een „werkelijk bestaand zijnde" (236). Hieruit volgt dat de beslissing tussen Reformatie en Katholicisme vallen zal op het terrein van de Kerk. „Alles hangt daarvan af of de werkelijkheid van de Katholieke Kerk, die het naaste object is van de katholieke geloofsact, al dan niet erkend en aanvaard wordt als Openbaringswerkelijkheid".

„Hier ligt het cardinale verschil en hier gaapt de feitelijk bestaande kloof" (259-260). Ook op dit punt menen wij met de auteur accoord te moeten gaan.

Een belezenheid, die de hele reformatorische en katholieke theologische moderne litteratuur omvat, en meer misschien nog een jarenlange beleving van de Reformatie van binnen uit, maakte Dr W. H. v. d. P. wel zeer geschikt om zijn baanbrekend opzet tot een goed eind te brengen.

J.Van Torre

Ways of Worship, Report of a theological Commission of Faith and Order, London, SCM Pres, 1951, 14 x 21.5, 25 blz., ing. 2/6.

Social and Cultural Factors in Church Divisions, A Faith and Order Paper, London, SCM Press, 1952, 14 x 21.5, 35 blz., ing. 2/6.

1. Het rapport van een gemandateerde commissie ter voorbereiding van de 3e wereldconferentie te Lund. De eredienst wordt in een veel ruimer perspectief gezien dan vroeger het geval was. In het bijzonder blijken de sacramentele betekenis van de eredienst, de reële presentie, het sacramentele karakter van de eucharistische viering weer als open kwesties beschouwd te worden.

2. De onbewuste en niet geavoueerde factoren van verdeeldheid onder de christenen, waarvoor C. H. Dodd de aandacht vroeg in 1949, werden ondertussen van dichterbij onderzocht door G. R. Cragg, J. Ellul en een conferentie in het oecumenisch instituut te Bossey. Hoewel deze studie niet tot de officiële werkzaamheden van de Lundconferentie behoorde, heeft men er toch ondervonden dat ze zeer belangrijk is.

E. Vandenbussche

FAITH AND ORDER, *The Report of the Third World Conference at Lund, Sweden, August 15-28, 1952, London,* SCM Press, 1952, 14 x 21.5, 62 blz., ing. 3/6.

In dit verslag van de werkzaamheden van de Lund-conferentie vinden wij eigenlijk niets anders dan de besluitteksten, die eerst in de afzonderlijke secties en daarna in de algemene vergadering werden goedgekeurd. Zij zijn vrij kleurloos en laten weinig vermoeden over de levende gang van de discussies. Met betrekking tot de oecumenische beweging lijken ons twee feiten van belang te zijn: 1) de herziening van de statuten van Faith & Order, waardoor dit organisme zou kunnen aanvaard worden als studiecommissie van de Wereldraad van de Kerken; 2) de insistentie op de niet-theologische factoren van verdeeldheid, waardoor de bekommernis om het oecumenisme zuiverder theologisch te funderen tot uiting komt.

E. Vandenbussche

Erich ROTH, *Die Privatbeichte und die Schlüsselgewalt in der Theologie der Reformatoren,* Gütersloh, C. Bertelsmann, 1952, 15 x 22.5, 175 blz., ing. DM 14.20.

Dit boek bestaat uit twee delen. In het eerste (19-70) confronteert de auteur de opvattingen van Luther aangaande de biecht met de katholieke leer, waarbij hij Luther zelf meestal deze leer laat belichten. In het tweede onderzoekt hij de differentiële leer van de Hervormers m.n. Luther, Zwingli, Oekolampadius, Bullinger, Butzer en Cavijn. Gaandeweg is hij tot de bevinding gekomen dat het leerverschil in de schoot van de Hervorming, over Schriftinterpretatie en de sacramentele opvattingen heen, teruggaat op grondig verschillende Christologieën. Wij menen dat dit zeer waar is; en in het algemeen moet aangenomen worden dat de Hervorming minder evangelisch en meer dogmatisch gebonden was, dan sommigen thans geneigd zijn te geloven. Een katholiek die kennis neemt van dit boek kan niet anders dan getroffen zijn door het contrast tussen de phenomenologisch rijke analysen van boete, zonde, vergiffenis enz. bij Luther enerzijds en de schrale formules aangaande de biecht als kerkelijk boete-instituut anderzijds. Vaak echter zal hij ook de indruk hebben dat het temperament van Luther reëler is dan zijn argumenten, en dat daardoor juist veel jammerlijke misverstanden zijn ontstaan. Intussen kan dit boek er toe bijdragen om een aantal van die misverstanden te doen beseffen, en wellicht ook uit de weg te ruimen.

F. Vandenbussche

Rudolf HERMANN, *Zu Luthers Lehre von Sünde und Rechtfertigung,* (*Sammlunggemeinverst. Vorträge u. Schriften aus dem Gebiet der Theol. u. Relgesch.,* n. 200/201), Tübingen, J. C. B. Mohr, 1952, 15 x 23, 67 blz., ing. DM 3.40.

Buiten alle technische bewoording om, steeds rekening houdend met de religieuze actualiteit en tevens met de katholieke leer, geeft S. in een enigszins abrupte, soms duistere, meestal bondige taal de hoofdpunten uit de leer van Luther in zake zonde en rechtvaardiging. Ongewoon is een soort theologische metaphysiek van de zonde en de wet, waarbij deze twee,

resp. als interne onwil tegenover God en steeds onwillig aanvaarde verplichting, verbonden worden met onze philosophische beperktheid en tijdgebondenheid. Daartegenover staat ons „oerideaal" als oorspronkelijk beeld van God, en ons eigenlijk „zijn", pas bereikbaar in het hiernamaals. Tevens een nieuw onderscheid tussen „genade" als liefde van God, en „gave" in het geloof, waarin S. zich blijft distantiëren van Rome. Wij zouden hierover meer willen lezen om een vast oordeel te kunnen vellen.

P. Fransen

Walter DELIUS, *Justus Jonas*, Gütersloh, C. Bertelsmann, 1952, 12 x 19, 152 blz., DM 4.80.

S. behandelt het leven en het werk van Justus Jonas (1493-1555), de belangrijkste vriend en de ijverige medehelper (cf. de reformatie van Halle a. S.) van Luther, met grote historische zakelijkheid. Bovendien gelukt het hem de lezer op 110 pagina's een beeld van de ontwikkeling van de Reformatie (cf. bv. de groei van J. J. van humanist-theoloog tot aanhanger van Luther en dichter van geestelijke liederen), en van de geest van de eerste helft van deze eeuw te geven. Een volledig Quellen- und Literaturverzeichnis verhoogt de wetenschappelijke waarde van dit boekje.

Karl ECKE, *Kaspar Schwenckfeld, Ungelöste Geistesfragen der Reformationszeit*, (*Alte und neue Wege zur lebendigen Gemeinde*, Heft 1), Gütersloh, C. Bertelsmann, 1952, 15 x 22.5, 120 blz., DM 7.80.

Karl ECKE, *Der reformierende Protestantismus*, (*Alte und neue Wege zur lebendigen Gemeinde*, Heft 2), Gütersloh, C. Bertelsmann, 1952, 52 blz., DM 3.80.

Schwenckfeld is een van de meest omstreden figuren uit de tijd der Reformatie. Wat heeft hij aan blijvende en nog actuele waarden gevonden door Gods genade? Ecke wil hier een antwoord op geven. Hij beschrijft eerst Schw.'s „innere Werdegang" speciaal in zijn houding t.a.v. Luthers persoon, leer en propaganda-methode. In samenvatting kunnen wij zijn positie aldus aangeven: in bijna alle punten van de leer is Schw. tenslotte consequenter, zowel in theorie als in de practijk, dan zijn steeds door hem vereerde grote leermeester; Luther was nog te traditie-gebonden. Schw.'s extreem spiritualisme vindt slechts uitsluitend in de H. Schrift en in de pneumatische oerchristelijke gemeente voldoening: zijn „reformatie" gaat eigenlijk dieper. — Het tweede boekje van deze serie tracht te verduidelijken hoezeer de bedoelingen van Schw. één zijn met de eigenlijke grondmotieven van de lutherse reformatie („erstens das volkserziehliche, zweitens das biblizistische, drittens das pneumatische Prinzip", blz. 38), en hoe de geschiedenis der Evangelische Kerk van deze geest vervuld was; Ecke trekt tenslotte conclusies voor deze tijd.

J. Rupert

Emanuel HIRSCH, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, IV. Band, 1952, 15.5 x 23, VII+612 blz., geb. DM 44.—.

Met dit deel kan H. eindelijk de vruchten plukken van zijn uitvoerige studie van de ganse Europese ontwikkeling na de Renaissance. Wij zijn aldus gekomen aan het ontstaan en de uitbloei van de Duitse Aufklärung met hare betekenis voor de Evangelische Theologie. Tussen 1740 en 1786 hebben wij twee generaties theologen, gemeenlijk de Neologen genaamd, die met J. S. SEMMLER en G. E. LESSING de emancipatie inluiden van elke vorm van kerkelijke traditie, maar weldra ook van wat zij zullen noemen de „Bibliolatrie", dit onder de invloed van de philosophie van WOLFF, van het Engels deïsme en het Duitse piëtisme. Het dogma van erfzonde en de genade verliest zijn sterk augustinische „Prägung", Christus wordt gehumaniseerd, de religie ontwikkelt zich in de lijn van een individualistische innerlijkheid. Dit alles zal zijn volledige uitwerking vinden bij SCHLEIERMACHER, waarvan H. het opkomen beschrijft aan het einde van dit deel.

Als middenstuk hebben wij ten slotte „der schöpferische Durchbruck im Deutschen Geistesleben" naar zijn betekenis voor de christelijke religie bij HERDER en GOETHE, KANT en SCHILLER, FICHTE, SCHELLING en NOVALIS, HOELDERLIN en HEGEL. Los van de nuchtere Berlijnse Aufklärung, en tevens innig met haar verbonden ontstaat op het plan van gevoel en ervaring (Empfindung) een grootse verheerlijking van de mens, waarin echter het Christendom als geopenbaarde godsdienst grotelijks verduisterd wordt. Tevens vervolgen wij het proces van „historicisering" van het Christendom. Al heeft H. voorzeker oog voor de verwording van het christelijke dogma in deze tijd, toch heeft men steeds de indruk dat hij niet helemaal met deze époque heeft gebroken. Hij ziet o.m. geen ander middel om echt het Positivisme te bestrijden dan deze verchristelijking van dit humanitair mensenbeeld uit de Romantiek.

P. Fransen

H. J. Spier, *Karl Barth, Profeet of ketter? Wat heeft hij ons te zeggen?*, Delft, van Keulen, 1952, 110 blz.

In een aantal korte hoofdstukjes zet Ds Spier de gedachten van Barth uiteen en verbindt deze uiteenzetting dan telkens met een critiek op B. van gereformeerd standpunt. Het werkje is helder geschreven en met veel van Spier's critiek kan ook de katholiek instemmen. De katholiek kan Spier evenwel niet volgen, waar deze aan Barth verwijt, dat volgens hem het staatsleven vanuit de kerk tot gehoorzaamheid aan Christus gebracht moet worden. Voor Spier staan wij „op het politieke front niet onder de supervisie van de kerk, maar onmiddellijk onder onze Heer, Jezus Christus" (88). De katholiek ziet de Kerk niet als een instantie, die zich tussen hem en Christus plaatsend Christus' genadelicht enigszins onderschept of de onmiddellijkheid van zijn relatie tot Christus enigszins verbreekt. C. Sträter

M. P. van Dijk, *Existentie en genade, Grondgedachten en samenhangen in de Kirchliche Dogmatik van Karl Barth*, Franeker, J. Wever, 1952, 15 x 23, 189 blz.

Een degelijk werk van een anti-Barthiaan, die zijn tegenstander en de litteratuur over hem, ook de katholieke, grondig heeft bestudeerd. Het valt de katholiek slechts op, dat de studies van Malevez nergens vermeld worden. Dit vindt wellicht zijn oorzaak in onbekendheid met tijdschriften als de Ephemerides Theologicae Lovanienses, de Nouvelle Revue Theologique en de Recherches de Science religieuse. Ds van Dijk geeft deze visie op B.: door te spreken van het actuele van Gods openbaring heeft B. het moderne existentie-begrip in de theologie ingevoerd (22). De mens is in een reeks van discontinue momenten op Gods openbaren betrokken, nl. telkens als God tot hem spreekt. God blijft in zijn openbaren altijd subject, wordt nooit tot een object, dat wij zouden kunnen „meistern", waar wij algemene waarheden van zouden kunnen uitzeggen. Wij doen dit wel telkens, maar dit is onze zonde. De openbaring geeft ons geen algemene waarheden en geen algemene normen, maar ligt enkel in het telkens actuele, existentiële contact met God. De existentiële openbaring (= genade) Gods komt tot ons onder een teken (H. Schrift, Mensheid Christi), dat — als zelf niet existentieel — niet zelf de openbaring is (30). Genade komt tot ons onder een teken, dat God èn aanneemt èn veroordeelt (24). God zegt ‚ja', d.w.z. Hij wil de genade; God zegt tevens ‚neen', d.w.z. Hij veroordeelt ons tot-een-object-maken van God, onze werkheiligheid, onze eigenroem enz. De genade komt altijd als verbeurde genade tot ons (34). De dialektiek van ‚ja' en ‚neen' ligt in God zelf (155).

Deze genade is volgens B. het doel van de schepping (99; 108; 150). Krachtens de schepping heeft de mens een bepaalde essentiële natuur en leeft hij in creatuurlijke samenhangen, die tot de essentiële orde behoren. Deze essentiële orde vormt het veld, waarop de existentiële ontmoeting met God geschiedt; zij vormt de ruimte voor het (existentiële) verbond. Deze essentiële orde wordt niet door de genade doordrongen, maar is er enkel op betrokken door afbeelding en praefiguratie (b.v. 113). Doordat de schepping haar doel alleen in de genade bezit en de schepping zelf eigenlijk een daad van genade is, komt B. tot een monisme van de genade, een Christusmonisme (108vv.).

Van deze gedachten wordt dan aangetoond, dat zij geheel de Dogmatik van B. beheersen. De voornaamste bezwaren van Ds van Dijk tegen deze theologie zijn de volgende: 1) B. volgt met voorbijgaan van het gezag der H. Schrift een dialektische methode, waardoor hij eigenlijk door ontkenning van het menselijke tot de affirmatie van God wil komen (44 v.). 2) De H. Schrift leert ons wel degelijk algemene waarheden en normen en ook spreekt zij vaak over God als over een object (185 v.). 3) De genade herstelt bij B. de scheppingsorde niet (b.v. 173). De scheppingsorde verwijst enkel naar de genade, in zichzelf blijft zij profaan; consequent doorgedacht heeft deze positie desastreuse gevolgen (de noodzakelijkheid van christelijke scholen b.v. wordt erdoor bedreigd, 98n.). 4) B. kan de humaniteit niet redden, al doet hij pogingen ertoe (188). 5) De genade is bij B. eigenlijk geen genade, daar zij niet gezien wordt tegen de achtergrond van oorspronkelijke scheppingsrechten (89; 111).

De afwijzende houding der gereformeerde kerken tegenover de theologie van B. wordt in dit werk zakelijk en grondig gefundeerd. C. Sträter

Rudolf Bultmann, *Glauben und Verstehen, Gesammelte Aufsätze*, 2. Teil, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1952, 16.5 x 24, VIII + 293 blz., ing. DM 13.20, geb. DM 16.20.

De uitgeverij Mohr gaat door met het uitgeven van de belangrijkste artikelen van B. Met dit tweede deel hebben wij een greep uit de tijd tussen 1930 en 1950. De twee laatste werden nog niet uitgegeven. Daar er verscheidene belangrijke artikelen uit die tijd ontbreken, kan men vermoeden, dat de uitgever of de S. zelf slechts die artikelen heeft uitgekozen, die

het belangrijk thema aanroeren van geloof en rede. En eerst zouden wij willen wijzen op het eerste artikel, dat zeker de scherpste weergave is van wat de Protestanten, vooral die uit zijn school, verstaan onder geloof. Het is het beste van wat wij tot hiertoe hierover mochten lezen. De andere cirkelen steeds rond de vraag naar de natuurlijke theologie, het humanisme, de heidense (natuurlijke) beschaving uit de tijd van Christus, de Stoa nl., de mysteriegodsdiensten en de gnose, en hun verhouding tot de Openbaring. Er is geen verhouding mogelijk, geen „aanknopingspunt" te vinden, omdat „de verhouding tot de wereld veeleer deze dialektische houding is van een „bezitten als bezat ik niets" " (blz. 142 en passim). Nochtans is de breuk ook niet totaal. Men kan zeggen dat de natuurlijke mens wordt voorbereid op het Evangelie in zover zijn zonde („die Angst vor Gott und deshalb die Empörung gegen Gott" blz. 71) hem negatief openstelt voor de „Tegenspraak" van Gods Openbaring. Wij merken steeds de typische kenmerken van B.'s theologie: zijn existentialisme, zijn „Entmythologisierung", die in zijn theologische speculatie een „Entweltlichung" wordt, niet onder de vorm van ascese of mystiek, maar in de radikaliteit van het Reformatorische geloven.

P. Fransen

P. Althaus, *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik.* 3. Aufl., Gütersloh, C. Bertelsmann, 1952, 16 x 23, XV+728 blz., DM 36.

Het leerboek der dogmatiek van de bekende theoloog van Erlangen verschijnt nu in één omvangrijke, maar toch goed hanteerbare band. Ingrijpende wijzigingen heeft de schrijver niet aangebracht, noch heeft hij gepoogd de stroom der nieuwste litteratuur te verwerken; dit blijft voor een volgende druk voorbehouden. De tweede druk is in dit tijdschrift uitvoerig besproken (12, 1952, blz. 92), zodat wij nu met een korte vermelding kunnen volstaan. Dat het werk in zes jaar tijds drie drukken beleefde, toont hoe voortreffelijk en hoe belangrijk het is. In pregnante, helder geformuleerde beschouwingen, waarin hij zijn opvattingen met die van de oude Reformatoren, van de Hoogkerkelijken, de dialectische theologie, de Gereformeerden en de Rooms-Katholieken vergelijkt, zet de auteur de gehele dogmatiek uiteen. Aldus geeft het boek een voortreffelijk beeld van het theologisch denken in de Duitse Evangelische Kerk, zodat het een bijdrage kan zijn tot het oecumenisch onderling begrijpen.

Als zodanig zou het nog grotelijks aan waarde winnen, wanneer de schrijver zou pogen, het katholieke denken meer van binnen uit te begrijpen. Zijn toon is volstrekt niet vijandig, maar hij kent het Katholicisme teveel uit de klassieke handboeken, die door hun schematisme de diepere religieuze inspiratie der katholieke dogmatiek slecht doen uitkomen. Liever dan een theoloog als Schmaus (dien hij meermalen citeert) af te doen met de woorden: „Wird mit diesem Begriffe (van de openbaring) ernst gemacht, dann muss vieles fallen, was Schmaus von dem katholischen Offenbarungsbegriff weitergibt" (blz. 239), had hij zich de vraag moeten stellen, of hijzelf misschien een te arm begrip van de katholieke leer heeft.

P. Smulders

Paul Tillich, *In der Tiefe ist Wahrheit. Religiöse Reden.* Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1952, 13 x 21.5, 204 blz., geb.

De diepte, door S. bedoeld, is die religieuze vernedering, waarin de mens, zich in het meest eigene van zich zelf als zondaar erkennend, onder Gods oordeel staat en gelovend naar Zijn Verlossing uitziet. Zoals de datum en de titel van de eerste Amerikaanse uitgave — „The Shaking of the Foundations", 1948, New York — is die diepte tevens de vernedering van elke menselijke zelfheerlijkheid, zoals deze uit de beproevingen van de oorlog kon worden gewonnen. Deze typisch Lutherse inzichten worden uitgewerkt in meestal korte homilieën op een tekst uit de Schrift. Alhoewel de onderwerpen erg verschillend zijn, blijven de meeste toespraken afgestemd op deze twee thema's van zonde en troost uit geloof en heil, waarbij als bekronend leit-motief de zware paradox van Christus' Kruis en Genade telkens wordt herhaald.

P. Fransen

MORAAL EN KERKELIJK RECHT

A. M. Arregui S.J., *Summarium theologiae moralis ad Codicem Iuris Canonici accommodatum,* Bilbao, El Mensajero del Corazón de Jesús. [17]1952, 11 x 17, XX + 687 blz.

In het voorwoord schrijft M. Zalba S.J., de bewerker van deze editie, dat hij de vroegere latijnse uitgave bijna onveranderd heeft gelaten; behalve nieuwe gegevens, die vanwege de recente kerkelijke documenten moesten worden opgenomen, werd ook het en en ander veranderd in sociale kwesties. Geen enkel compendium kan of mag de grotere handboeken vervangen; maar dit knappe compendium van Pater Arregui kan nog steeds goede diensten bewijzen.

A. van Kol

O. SCHILLING, *Handbuch der Moraltheologie, I, Allgemeine Moraltheologie und von den Sakramenten,* Stuttgart, Schwabenverlag, ²1952, 18 x 26, XII + 337 blz.

Toen SCHILLING in 1928 zijn *Handbuch* voor het eerst uitgaf (toen nog *Lehrbuch der Moraltheologie* geheten), schreef hij in het voorwoord op het eerste deel, dat hij slechts „einen erläuternden Kommentar zum Grundrisz" geven wilde (deze „Grundrisz" verscheen onder de titel *Moraltheologie* voor het eerst in 1922, 2e ed. 1949). Dit bleef ongetwijfeld ook de bedoeling bij de 2e uitgave, al wordt dit niet meer vermeld in het opnieuw afgedrukte voorwoord. In het algemeen biedt deze 2e uitg. weinig nieuws, behalve talrijke kleine verbeteringen of aanvullingen. Typographisch is deze uitg. veel beter verzorgd. SCHILLING's *Handbuch* behoort zeker tot de betere soort, in theoretisch opzicht goed bewerkt en tegelijkertijd voldoende op de praktijk ingesteld. De zeer beknopte behandeling van de sacramentenleer (in het eerste deel opgenomen om het tweede niet over te belasten) maakt het boek in dit opzicht minder bruikbaar. In de jaren 1937 en 1940 verscheen ook een latijnse uitgave. Voor wat betreft de critiek, die P. HAAROSSEK (*Die Bedeutung des Systemgedankens für die Moraltheologie in Deutschland seit der Thomas-Renaissance,* München, 1950) op dit handboek leverde, verwijst SCHILLING naar zijn antwoord: *Mein moraltheologisches System,* in: Tüb. Theol. Quartalschr. 132 (1952) 288-296 (vgl. blz. XI).

A. v. Kol

D. M. PRÜMMER O.P. — E. M. MÜNCH O.P., *Vademecum theologiae moralis in usum examinandorum et confessariorum,* Friburgi Br., Herder & Co., ⁶1947, 11 x 17, XXIV + 586 blz., ingen. DM 3.50, geb. DM 5.80.

Volgens titel en voorwoord is dit Latijnse compendium van het veel gebruikte *Manuale Theologiae Moralis* uitsluitend bedoeld als repetitieboekje voor seminaristen en priesters; bovendien wijst de schr. erop, dat de clerici zich niet tevreden mogen stellen met alleen dit *Vademecum* te raadplegen. Door deze bescheiden opzet vervallen vanzelf enige bezwaren, die men terecht tegen het gebruik van moraal-compendia kan maken. Voor hen, die met het handboek van PRÜMMER vertrouwd zijn, kan dit boekje nuttige diensten bewijzen.

A. v. Kol

R. KOTHEN, *Directives récentes de l'Église concernant l'exercice de la médecine,* Louvain, Em. Warny, 1952, 15 x 21, 136 blz.

Schr. is een specialist in het verzamelen en ordenen van recente kerkelijke documenten. In deze uitgave heeft hij 48 documenten verwerkt onder 32 hoofden, die allerlei bekende kwesties uit de medische ethiek aanduiden. Voor medici, priesters en vooral moralisten, die zich op gemakkelijke wijze op de hoogte willen stellen van de kerkelijke richtlijnen, onder het pontificaat van PIUS XI en PIUS XII verschenen omtrent medische problemen, is deze eenvoudige, goedbewerkte uitgave een uitstekend hulpmiddel.

A. v. Kol

Laurentius R. SOTILLO S.J., *Compendium Iuris publici ecclesiastici,* editio secunda, ab auctore recognita, retractata et aucta, Santander, Editorial Sal Terrae, 1951, 15 x 22, 367 blz., ing. Pes. 40.

Dit handboek werd bestemd voor studenten in de theologie. Zeer bevattelijk en accuraat worden alle vaktermen goed uitgelegd en de bewijsvoering soms syllogistisch voorgesteld. De moderne problemen worden zelfs breedvoerig besproken zoals de stelling van Vialatoux en Latreille in *Esprit* (Oct. 1949). Ook wordt er klaar positie genomen in het debat over tolerantie. Men voelt wel dat S. het Spaanse standpunt verdedigt, maar zijn argumenten zijn — objectief gezien — zeker niet te verachten en getuigen van een stevige katholieke overtuiging. De rijke bibliographie en de manier waarop auteurs geciteerd of besproken worden getuigen voor de ernst van deze publicatie, die ook typographisch goed verzorgd is.

J. Beyer

L.-B. GEIGER O.P., *Le problème de l'amour chez saint Thomas d'Aquin,* (*Conférence Albert-le-Grand,* 1952), Montréal-Paris, Institut d'Etudes médiév. — J. Vrin, 1952, 12 x 19, 133 blz.

In zijn studie *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age* (Münster, 1908) heeft P. ROUSSELOT S.J. indertijd het probleem behandeld van de „conception physique" en de „conception extatique" van de liefde tot God. Naar zijn opvatting was de eerste zienswijze, waarin iedere ook de meest onbaatzuchtige liefde tot God altijd nog een element van

,eigenliefde' bevat, de enig juiste en in overeenstemming met de leer van S. THOMAS. Pater GEIGER onderwerpt deze studie aan een critisch onderzoek en komt tot de conclusie, dat de ware onbaatzuchtige liefde tot God geen eigenliefde bevat, ofschoon ze tegelijkertijd het hoogste goed en het hoogste geluk van de mens realiseert. De uiteenzettingen van de schr. getuigen ongetwijfeld van scherpzinnige analyse op psychologisch niveau, maar dringt o.i. niet tot het diepere metaphysische plan door, waarop ROUSSELOT zich beweegt. Daar ligt dan ook wel de reden, waarom de schr. zijn tegenstander niet geheel verstaat en hem opvattingen toeschrijft, die hij zeker niet aanvaard zou hebben. Uiteindelijk raakt zijn betoog niet de eigenlijke thesis van ROUSSELOT, die o.i. ongedeerd uit dit interessante dispuut te voorschijn treedt. A. v. Kol

Mgr. LÉON—Joseph SUENENS, *Que faut-il penser du Réarmement moral?*, Paris-Bruxelles, Ed. Universitaires, 1953, 12 x 19, 151 blz.

De Morele Herbewapening is de voortzetting van de Oxford-groep (niet te verwarren met de Oxford-beweging van Kard. NEWMAN), door Karl BUCHMAN in het leven geroepen. Ondanks de nobele bedoelingen en idealistische opvattingen van de leiders betekent deze religieuze beweging een ernstig gevaar, dat klaarblijklijk door vele katholieken onderschat wordt. De Morele Herbewapening is protestants van oorsprong en opzet, zeer subjectief ingesteld, los van elk dogma en kerkelijk gezag, uiteraard geschikt om het godsdienstig indifferentisme in de hand te werken. Mgr SUENENS, die de beweging niet alleen zorgvuldig heeft bestudeerd maar ook uit persoonlijke contacten met de leiders te Caux en elders heeft leren kennen, weet het goede oprecht te waarderen maar moest toch tot de conclusie komen, dat deelname van katholieken aan de Morele Herbewapening niet goedgekeurd kan worden. De uitspraken van het Episcopaat in verschillende landen stemmen met zijn conclusie geheel overeen. Een zeer nuttig boekje, dat van harte aanbevolen wordt. A. v. Kol

F. RULLIER-G. DANTINNE O.P., *Techniques biologiques-médicales et Morale chrétienne*, (*Etudes religieuses*, N. 686), Liège, La pensée Catholique, 1952, 12.5 x 19, 120 blz., ing. 30 B. frs.

Naar aanleiding van de rede van Paus PIUS XII over „Les limites morales des méthodes médicales de recherche et de traitement" van 13 Sept. 1952, behandelen de twee schrijvers een aantal moderne problemen uit de medische wetenschap, o.a.: eugenetiek, geslachtsbepaling, veranderen van het geslacht, psychoanalyse, electrochoc en insulinechoc, narcoanalyse, neuro-chirurgie; eerst van medisch, daarna van moraaltheologisch standpunt. In 120 blz. kunnen zovele kwesties slechts zeer beknopt besproken worden; de moraaltheologische beschouwingen zijn zeer eenvoudig, hier en daar simplistisch. Op het eind van de brochure is de rede van de Paus afgedrukt, met een korte samenvatting van het commentaar, dat in *L'Osservatore Romano* van 21 Sept. 1952 verscheen op de passage, die betrekking had op de psychoanalyse. — Intussen heeft Paus PIUS XII in aansluiting op genoemde rede een belangrijke toespraak gehouden tot de deelnemers aan het Ve Internationale Congres voor Psychotherapie en clinische psychologie, dat te Rome bijeenkwam van 7 tot 13 April 1953. In deze toespraak, gepubliceerd in *L'Osservatore Romano* van 16 April 1953, heeft Z.H. nadere richtlijnen gegeven o.a. ten aanzien van de psychoanalyse. A. v. Kol

Artificial Human Insemination, The Report of . Commission appointed by His Grace the Archbishop of Canterbury, London, S.P.C.K., [2]1952, 13.5 x 21, 70 blz., ing. 3/6.

In 1945 stelde de Aartsbisschop van Canterbury een Commissie in om het probleem van de kunstmatige inseminatie te bestuderen. In 1948 verscheen het rapport, dat geen officieel document is van de Anglikaanse Kerk maar geheel uitgaat van genoemde Aartsbisschop. Op 16 Maart 1949 kwam dit rapport uitvoerig ter sprake in de discussies, die in het „House of Lords" rondom de kunstmatige inseminatie gevoerd werden. De Commissie is zeker zorgvuldig te werk gegaan. T.a.v. de A.I.D. (Artificial Insemination by Donor) neemt de Commissie (met uitzondering van de Deken van St. Paul's) een principieel afwijzend standpunt in; de A.I.H. (Artificial Insemination by Husband) wordt in beginsel aanvaard, ook als daartoe masturbatie moet worden aangewend (één lid van de Commissie gaat hiermede niet accoord). De argumentaties op dit punt zijn zwak en voor een katholiek niet aanvaardbaar.
A. v. Kol

Expérimentation humaine en médecine, (*Centre d'Etudes Laënnec*), Paris, P. Lethielleux, 1952, 12 x 19, 220 blz., ing. 475 Fr. frs.

Sinds de beruchte artsenprocessen in Neurenberg is de aandacht gevestigd op de ge-

oorloofdheid van geneeskundige proeven op mensen. Het „centre d'études Laënnec" van Parijs, dat zulk een levendige belangstelling toont voor de problemen uit de geneeskundige wereld die de buitenstaanders bezig houden, heeft ook dit probleem aangedurfd. Wij krijgen in dit boek een overdruk van het dubbele cahier dat hieraan werd gewijd. Vooraanstaande persoonlijkheden op medisch, juridisch en theologisch gebied komen aan het woord. Na een kort historisch overzicht van de experimentatie door de eeuwen heen, worden wij in zeer leesbare bladzijden op de hoogte gebracht van wat de medische experimentatie heden ten dage betekent in de praktijk. Daarna leggen ons de juristen de bepalingen voor van het administratief recht en schenkt de moralist ons de normen van de zedeleer. Ten slotte krijgen wij een artikel over de experimenten in het Nazi-Duitsland en lezen wij het besluit van de duitse Dr Mitscherlich uit zijn bekend boek over de processen van Neurenberg.

Wij hebben hier niet te doen met strikt wetenschappelijk werk. Het is hoogstaande vulgarisatie. De lezing van dit verzamelwerkje zal ons niet alleen aanzetten om de schaarse beoordelingen van de moralisten omtrent het probleem scherp te zetten, doch zij zal ons ook dieper laten dringen in de zin en de verantwoordelijkheid van het medisch beroep en ons de grenzen laten aanvoelen van zijn sociale funktie.

A. Snoeck

Pierre LORSON S.J., *Wehrpflicht und christliches Gewissen,* Frankfurt, J. Knecht, 1952, 12 x 19, 236 blz., ing. DM 5.80.

Dit is de vertaling van een werkje dat in 1950 in het frans is verschenen. P. Lorson is Elzasser, publicist en zoals hier blijkt een overtuigde vijand van de oorlog. Zijn boekje brengt heel wat gedachtenmateriaal samen om het inzicht bij te brengen dat dienstweigering voor sommige mensen een gewetensprobleem is geworden, dat een juridisch statuut rechtvaardigt.

A. Snoeck

EXEGESE

James H. MOULTON, *An Introduction to New Testament Greek, with a Reader and four Tables of verbs,* London, The Epworth Press, [4]1952, 11 x 17, XVII + 260 + 60 blz., geb. 8/6.

Deze schoolgrammatica van de κοινή verschijnt voor de vijfde maal in anastatische druk, volgens de uitgaaf van 1914 (de vierde van MOULTON zelf). S. is een vriend en partijganger van DEISSMANN, dus overtuigd dat het Bijbels Grieks slechts bij uitzondering afwijkt van het „Hellenistisch" Grieks (bijv. in het geval van slaafse vertalingen uit het Hebreeuws, of bij onbewuste invloed der tweetaligheid: 6). Het komt er volgens S. slechts op aan zich het Hellenistisch Grieks eigen te maken; en dit kan zeer goed gebeuren zonder dat men het klassieke Attisch behoeft te kennen (XI). Een driedubbele index geeft een lijst der Bijbelcitaten, der behandelde onderwerpen, en der voorzetsels met hun betekenis. Bijgevoegd zijn een boekje voor „eerste lezing", met 61 oefeningen, en vier tafels der werkwoorden. Men heeft de indruk dat veel klassieke taalfenomenen zonder meer overgenomen zijn, zonder dat op de eigenaardige verschillen in de κοινή gewezen wordt. Op blz. 194, bij de behandeling van de *optatief,* zou kunnen bijgevoegd worden, dat deze modus helemaal niet verschijnt bij Jo. en Jac. In de tekst van Jo. 17, 25 is het woord πατήρ geen „vocatief" (168), maar men moet zeggen dat de nominatief de vocatief vervangt.

J. De Fraine

C. F. D. MOULE, *The Language of the New Testament, Inaugural Lecture,* London, Cambridge Univ. Press, 1952, 12.5 x 19, 30 blz., ing. 2/6.

Het probleem der linguistische idiomatismen in het N.T.ische Grieks is hier aan de orde. — S. onderzoekt achtereenvolgens het wegvallen van het lidwoord bij staande predikaten wanneer het werkwoord volgt (cfr Jo 1, 1), de stijlfiguur der *variatio* (Jo 20, 21: *apostellô* en *pempô* drukken geen verschil uit: 19), en de „dubbelzinnige wendingen (2 Tim 3, 15: 27). — Dit „geduldig verzamelen en ordenen van linguistische fenomenen" (24) kan inderdaad af en toe theologisch belangrijk zijn.

J. De Fraine

Bibellexikon, herausg. von Herbert HAAG, 2. und 3. Lieferung, Einsiedeln, Benziger Verlag, 1952, 17.5 x 26, 197-612 kol., bij int. 8.80 per afl.

Deze tweede en derde aflevering van het verdienstelijk Zwitsers *Bibellexicon* gaan door op de ingeslagen weg. Een vergelijking met het Nederlands origineel brengt de volgende kenmerken aan het licht. Enkele, zelfs een aanzienlijk aantal artikelen werden volledig vernieuwd: de voornaamste daarvan zijn: *Bileam* (242), *Busse* (278), *Byblos* (281), *Dekalog* (van den Born, Cazelles: 317), *Ecole biblique* (349), *Ekstase* (369), *Ehe* (355), *Evangelium* (Grossouw: 499), *Gattungen* (568). Andere artikelen uit het Nederlands *Bijbels*

Woordenboek werden ingekort, bijv. *Blut* (249), *Eigentum* (367). Niets nieuws bevatten artikelen als *Bund* (267), *Entmannung* (398), *Gleichnis* (577). Iets uitvoeriger zijn de artikelen over de geschiedenis der Septuaginta (221) en over de meer recente Franse, Spaanse, en Duitse Bijbelvertalingen (236). De stellingname, in een aantal omstreden punten, is gezond progressief: zo bijv. in verband met de afwezigheid in de Bijbel van strict-objectieve geschiedschrijving (in moderne zin) (200), met het pastoraal karakter van de Decreten der Pauselijke Bijbelcommissie (212), het „uitermate volks karakter" van de sprekende ezelin van Bileam (246), de datering van het Daniëlboek rond 167-63 (310), de „redactie" van Deuteronomium in de VIIde eeuw (325), het „kult-ätiologisch" karakter van de koperen-slang-episode (361), het karakter van „vrije geschiedenis" van het Estherboek (442: „Festlegende"). Enkele uitspraken zullen niet ieders goedkeuring wegdragen: het dateren van de DDS uit de IIde eeuw vóór Chr. (207), het sexueel karakter van de „kennis van goed en kwaad" (413), de bewering als zou *'almâ(h)* in het Oud-testamentisch spraakgebruik „Jungfrau" betekenen (388), de vertaling van *hêsêd* door „Treue", liever dan door „familie-verhouding" (589). Positief verkeerd is de vertaling van *'ahiram* door *„Vader* is verheven" (292).

J. De Fraine

William Foxwell ALBRIGHT, *The Biblical Period,* Oxford, Basil Blackwell, 1952, 15.5 x 23.5, 67 blz.

Een uittreksel uit L. FINKELSTEIN, *The Jews, Their History, Culture and Religion.* New-York, 1949. Ze schetsen in grote trekken de Joodse geschiedenis, vanaf de Patriarchen tot aan de val van het Perzische rijk. S. is bekend als archaeoloog. De geschiedenis wordt bekeken vanuit het standpunt der moderne historiographie, d.w.z. volgens de door RANKE geformuleerde probleemstelling: Hoe is de juiste toedracht der zaken geweest?". Er wordt dus noch heilsgeschiedenis, noch een theologisch-religieuze verklaring van de gebeurtenissen geboden. Belangrijk is evenwel de nadruk die S. legt op de historische correctheid — naast „anecdotische" (23) verfraaiing — van de Bijbelverhalen. De berichten over de Patriarchen zijn „substantieel historisch" (6); de Mosaïsche „Tôrâ" is zeer oud, en richt zich o.m. tegen de Egyptische praktijk der sacrale prostitutie (11); de gegevens der Kronijken zijn veel betrouwbaarder dan men vroeger aannam (42 : 60). In ALBRIGHT's ogen zijn de sigla J, E, JE, D en P slechts „willekeurige symbolen, die de Bijbeloefenaars aanwenden om te beduiden dat vermeende afzonderlijke geschriften in de Pentateuch samen werden ondergebracht" (60). S. blijft bij zijn (reeds vrij omstreden) opinie dat het gebruik van getemde kamelen niet hoger opklimt dan de XIIe e.v.C. (13 : 21): hij meent zelfs dat Salomon de eerste zou geweest zijn om dergelijke lastdieren te gebruiken voor grote karavanen (27). — Heeft men het recht bij Gedeon's naam *Jerubbaal* te denken aan „syncretisme", aangezien de naam wijst op bestrijding (*rûbh-ribh*) (21)? Werd de koperen slang, die Ezechias liet neerhalen, door hem beschouwd als „door Mozes gemaakt" (42)?

J. De Fraine

Dr A. H. EDELKOORT, *De Handschriften van de Dode Zee,* Baarn, Bosch & Keuning N.V., z.j. 16 x 24, 167 blz. f 6.80.

Al is het boek niet van een jaartal voorzien, uit de inhoud zal direkt blijken, dat het alleen betrekking heeft op de eerste vondst, die van 1947, in de grotten bij Chirbet Qumran gedaan, slechts in een naschrift wordt aan de hand van een bericht in de Manchester Guardian van 7 April 1952 een korte — thans uit de aard der zaak sterk onvolledige en gebrekkige — vermelding geboden van de nieuwste vondsten. Hiermee is geenszins gezegd, dat dus dit boek verouderd en overbodig zou zijn. Naar P. de Vaux onlangs te Leuven mondeling mededeelde, zal het nog zeker tien jaar duren voordat deze nieuwe teksten volledig zijn gepubliceerd en ook dan zullen naar zijn mening de teksten van deze eerste vondst hun belangrijkheid behouden.

Het boek van E. nu is voor de kennismaking met deze zeer belangrijke documenten heel geschikt. Na een korte geschiedenis en beschrijving van de ontdekking geeft hij een beschouwing van al de gevonden rollen, met veel leerzame en inzichtgevende opmerkingen. Van de niet-bijbelse handschriften, dus de kommentaar op Habakuk, de regel der gemeenschap (met het oudere Damascusfragment), de rol van de strijd en van een tweetal psalmen, wordt een vertaling geleverd, zodat men zich ook persoonlijk een oordeel over de inhoud kan vormen.

Aangenaam zal men de lectuur van deze geschriften moeilijk kunnen noemen; de eerbied voor de bijbelse boeken zal er ongetwijfeld door versterkt worden! Maar we zijn E. dankbaar, dat hij ze onder ieders bereik heeft gebracht, omdat ze ons inzicht in het joodse milieu rond Christus' tijd zozeer verrijken en zo talrijke aanknopingspunten met de H. Schrift bieden.

L. Rood

Dr G. Ch. AALDERS, *Oud-Testamentische Kanoniek,* Kampen, J. H. Kok, 1952, 17 x 25, 415 blz., geb. f 10.50.

In deze *introductio* op het O.T. geeft de bekende gereformeerde oud-testamenticus de rijpe vrucht van jarenlang onderwijs. Het boek behelst, behoudens de inleiding over naam, begrip en methode, een dubbel deel: een algemene „canoniek" (ontstaan, omvang van de canon), en een bijzondere „canoniek". In deze laatste worden de verschillende boeken van het O.T. in de volgorde van de Hebreeuwse canon, behandeld: eerst de Wet (discussie over het auteurschap van Mozes), daarna de profeten, de z.g. „vroegere" (de geschiedschrijving), en de „latere", en ten slotte de „geschriften". Telkens worden de authenticiteitskwesties besproken, de korte inhoud gegeven, en een rijke literatuuropgave verstrekt.

De geest van deze zeer gedetailleerde, vaak breedsprakerige, studie, is uitgesproken conservatief. De Deuteronomistische wet is „geschreven door Mozes" (128), het boek Isaias kent slechts één auteur (217: „nagenoeg zeker"); Daniel is niet uit de Maccabese tijd (373), en vertoont geen „typisch apokalyptische" trekken (404). De „bronnensplitsing" is uit den boze; het zondvloedverhaal is homogeen (87); de dubbelverhalen worden, met veel spitsvondigheid, uitgelegd, door „verscheidenheid van taalgebruik" (85), door „stilistische afwisseling" (90; 215), door aanvaarding van beide varianten (91, bij Num 25: „zowel Moabietische als Madianietische vrouwen"), al was het successievelijk in de tijd (92), door onbewezen harmonisatie (100, voor Num 20, 22), enz.

Om zijn conservatieve stellingen te verdedigen tegen het „negatief-kritische standpunt" (20; 287), maakt S. gebruik van alle mogelijke argumenten. Sommige zijn wel uiterst interessant en suggestief; maar anderen zijn ietwat eenzijdig, geforceerd en naief. Het „theologisch kader van reeds gevormde opvattingen" (16) dringt soms eigenaardige oplossingen op. De auteur heeft vrij enge opvattingen over het begrip „schrijver" in een oudoosterse conceptie (bijv. voor Salomon, bij gelegenheid van Spr. 308), of over het poëtisch-suggestief meedelen der gedachte (Osee 1, 2 is een „uitdrukkelijk bevel Gods": 249), of over de profetie als „ontsluiering van (essentieel: 204) *toekomstige* gebeurtenissen" (8), of over de egale densiteit der inspiratie („alle gegevens der gehele H. Schrift zijn gelijkwaardig": 11). De grootste fout, die in dit boek bij herhaling bedreven wordt, lijkt ons wel te zijn, het gelijkschakelen van inhouds- en litteraire kwesties. In een litterair gezien jong werk kunnen oeroude tradities vervat zijn, en zelfs oeroude formuleringen: omdat Amos 2, 12 de Nazireërs vermeldt, is nog niet bewezen dat de wettekst als litterair product van voor Amos' tijd moet gedateerd worden (117). — Sommige argumenten worden in twee richtingen gebruikt: het taalargument wordt meestal verworpen, doch het wordt aanvaard voor de Prediker (346). De uitspraken van het N.T. in zake authenciteit worden nu eens „gangbaar spraakgebruik" (133) geheten, doch elders als echte onfeilbare bewijzen aangezien (220 voor Is 40-66; 376 voor Daniel; 302 voor het boek Job, op grond van Jac 5, 11). — Naief is bijv. de verklaring voor de aanwezigheid in de H. Schrift van de spreuken van Bileam: men zou ze nl. op het lijk van de ziener gevonden hebben (147; cfr Num 31, 8).

Enkele malen mist men een aanduiding over de nieuwste gegevens der wetenschap. In verband met de spreuk over „het bokje, dat niet mag gekookt worden in de melk van de moeder" ontbreekt een verwijzing naar Ugarietische teksten, waar de praktijk als blijkbaar afgodisch voorkomt (102). Bij de Ebed-liederen wordt met geen woord gewag gemaakt van de Scandinavische konings-interpretatie (224). Voor Habacuc wordt niet gewezen naar de midrash van DDS (272).

J. De Fraine

H. W. HERTZBERG, *Der Erste Jesaja,* (*Bibelhilfe für die Gemeinde,* Alttest. Reihe), zweite völlig neubearb. Aufl., Kassel, J. G. Oncken, 1952, 15 x 21, 157 blz., geb. DM 6.80.

Voor het eerst uitgegeven in 1936 (wijst de Indo-germaanse trots van blz. 68, ad Is 13, 17 op deze tijd?), is deze commentaar op Is 1-39 berekend op niet technisch-gevormde lezers: religieus-parenetisch. — De stof is verdeeld in 71 kleine pericopen. De als authentiek beschouwde teksten zijn vet afgedrukt (16). Achteraan wordt een zeer bruikbare index der stof geboden, en een overzicht over de meest belangrijke tekstvarianten (ook die van DSS, die, enigszins verwarrend met de Massoretentekst, met het teken TM aangeduid worden). — S. meent dat, in de loop van de tijd, allerlei toevoegsels en aanhangsels in het Isaianische opus werden ingelast, die herkenbaar zijn aan een verschillende stijl, taal, en gedachteninhoud (15). Het geldt „menselijke", van Gods woord te onderscheiden (63), ideeën van latere schrijvers (54). Af en toe steunt deze onecht-verklaring echter op vrij subjectieve grondslagen. In Is 7 bijv. worden alle lastige versdelen gewoonweg geëlimineerd (40-41). Is 11, 10-16 wordt onecht verklaard wegens de aanwezigheid van het „versleten" beeld der „banier" (61); doch dit beeld komt voor in Is 30, 17, dat als authentiek aan-

vaard wordt (120). Voor het laatste hoofdstuk der Isaias-apocalypse (Is 27, 1) wordt met geen woord gewag gemaakt van de zeer oude (uit de jaren 1400 v. Chr.) parallel uit Rassjamra (107). — S. wordt meer dan eens geleid door zijn Protestants geloofs-*apriori*. In Is 6 wordt geen rekening gehouden met de parmissieve schakering van de *hifil*; integendeel Gods Openbaring wordt voorgesteld als direct „verhardend" (19). De „cultus" wordt voorgesteld als „mensenwerk, dat God niet vermag te benaderen" (21); het ongeloof der Joden in Jezus' prediking over het rijk wordt toegeschreven aan het feit dat ze geen begrip hadden voor (de door Jezus bedoelde) onzichtbare Kerk (123). In Is 7, 14 vermag S. geen aanduiding te herkennen van een „wonderbare geboorte" (43); O. PROCKSCH, die een weinig verder (50) geciteerd wordt, is beter geïnspireerd, wanneer hij wel degelijk met een degelijke tekstverklaring rekening houdt. — Bij meer dan één détailpunt, zou men vraagtekens kunnen plaatsen. Is de aanwezigheid van Jahweh, wel verre van uitgesloten te zijn (18), niet eerder aangeduid door de „mantelzoom" (Is 6, 1), die toch gold als symbool van de persoonlijkheid in het Nabije Oosten? — Waarom wordt Is 11, 12 vertaald door: „verspreide (*vrouwen*)? (61); de Massoretentekst leest: *nidhê*. — Werpt Mat 11, 29-30 geen licht op de *last* der profeten (*leer* en *juk* tevens) (67)? — Herinnert Is 38, 8 wel degelijk aan (het goed geïnterpreteerde) zonnewonder van Josuë (147)?

J. De Fraine

Aage BENTZEN, *Daniel*, zweite verbesserte Aufl., (*Handbuch zum Alten Testament*, I. Reihe, 19), Tübingen, J. C. B. Mohr, 1952, 18 x 25.5, 87 blz., ing. DM 6.10, geb. DM 7.90.

De eerste editie dateert van 1937. De bibliographie is bijgehouden tot in 1952: men kan wezenlijk zeggen dat alles wat over het onderwerp verscheen, hier werd verwerkt. Zelfs is het verheugend vast te stellen dat ook katholieke auteurs (vooral de Fransman STEINMANN) aangehaald worden. S. beschouwt de „theorie over de onfeilbare Bijbel" als „verouderd" (86 en 54); voor hem is „Gods Woord" verenigbaar met „legendarische verhalen" (27), die „een mengsel van het mogelijke en onmogelijke vertonen" (35). Het boek Dan. bevat in het eerste deel (capp. 1-6) slechts „legenden", en in het tweede deel (capp. 7-12) slechts „gefingeerde vizioenen" (6) of „fictieve voorspellingen" (83). Elke historische ondergrond wordt stelselmatig van de hand gewezen met uitspraken als „völlig unhistorisch" (55), „Stil der Legende" (17), „märchenhaft" (49 en 51), „anachronisme" (19), „traditionelle Motive" (6). Waarom kan bijv. de wegvoering van 605 v. C. niet plaats gehad hebben 17)? Zijn juiste plaatsaanduidingen er *per se* op berekend om kunstmatig „vertrouwen te wekken" (69)? Waarom druist de vermelding van Daniël's driejarige opleiding in tegen het bericht van B. MEISSNER, dat de vorming der Babylonische knapen (meestal) duurde „vanaf de jeugd tot aan de mannenleeftijd" (19-20)? Het was van de schrijver van *Det sakrale Kongedømme* (1945) te verwachten dat hij beroep zou doen op de Scandinavische *divine-kingshiptheorieën*: de Koning is de „eerste Mens" (29) of de „levensboom" (41, bij Dan 4, 7-15). Ook het „troonsbestijgingsfeest van Jahweh" wordt „ontdekt", o.m. in Dan 7, dat een „eschatologisierte Darstellung" van dat feest zou zijn (64).

Het theologische *apriori* komt tot uiting in de afwijzing van „de katholieke exegese" van Dan 4, 24 in de zin van de „goede werken"; S. geeft echter zelf toe dat deze leer reeds in het toenmalige Jodendom verspreid was (44). Het is jammer dat de materiële dispositie van dit rijke commentaar niet zeer goed verzorgd is: op blz. 35 staat de tekst van Dan 4, 12-16 en de commentaar op cap. 3; de verklaring van blz. 42 (tekst) staat op blz. 51. — Als storende drukfout weze vermeld, blz. 10: „La (i.p.v. le) désordre personnifié(e)".

J. De Fraine

Ian HENDERSON, *Myth in the New Testament*, (*Studies in Biblical Theology*, n. 7), London, SCM Press, 1952, 14 x 21.5, 57 blz., ing. 7/.

Deze uiterst suggestieve uiteenzetting over het probleem der *Entmythologisierung* omvat vier hoofdstukken. In het eerste wordt aan de hand van Bultmann's essay *Neues Testament und Mythologie*, de methode uiteengezet. In het tweede hoofdstuk geeft S. de aanknopingspunten met de moderne wijsbegeerte, vooral met die van Heidegger. Het derde hoofdstuk geeft de voornaamste bezwaren. En het laatste hoofdstuk behandelt de vraag naar de wezenlijke zin, voor de christelijke boodschap, van de mythen. — Zeer objectief, zeer rustig, en met de door hemzelf aangeprezen caritas (56), worden deze beschouwingen aaneen geregen. De breedheid van geest en de degelijke kennis van het probleem maken dit boekje tot een uitstekende wegwijzer in de netelige *Entmythologisierungs*-controverse.

J. De Fraine

Damianus LAZZARATO, *Chronologia Christi seu Discordantium Fontium Concordantia ad Juris Normam*, Neapoli, M. D'Auria, 1952, 17 x 25, 631 pag., 7000 L., geb. 7600 L.

De toevoegingen bij de naam „in Romana Curia advocatus" en bij de titel „ad iuris

normam" bereiden voor op de geloofsbelijdenis die in de Prolegomena wordt afgelegd: „Memento quaeso Romanam traditionem oralem, scriptam, realemque, chronologiae haud parum conferre, cum, in Romana ecclesia, vetustissima floreat traditio, circa diem, quo Dominus natus atque passus est, necnon circa annos, quos vixit" (13). In overeenstemming met deze romeinse traditie komt L. tot de volgende uitkomst: Chr. is geboren 25 Dec. 6 v. C., gedoopt 25 Sept. 25, Hij predikte 3 jaar en zes maanden, Hij leed en stierf op de 25ste Maart 29 en was toen 33 jaar en drie maanden oud. Als men de zee van documenten, sententies en literatuur ziet die door de auteur worden aangehaald, moet men zich met verbijstering afvragen: Hoe heeft die romeinse advocaat in 's hemels naam de tijd kunnen vinden om dat allemaal na te zien? Zelfs nederlandse schrijvers als van Etten, Groenen, Janssen, Sloet en van der Ven zijn niet aan zijn aandacht ontsnapt. Wie in de toekomst over de chronologie van Christus' leven wil schrijven, zal dit boek niet terzijde kunnen laten. Of het in zijn a priori, omtrent de voorrang van de romeinse traditie op dit terrein, veel aanhang zal vinden, meen ik sterk te moeten betwijfelen. L. Rood

Martin ALBERTZ, *Die Botschaft des Neuen Testamentes* I. Band, 2. Halbb. *Die Entstehung des apostolischen Schriftenkanons,* Zürich, Zollikon-Verlag, 1952, 16 x 24, 502 blz., bij int. f 29, los f 32,15.

De aanblik van dit boek is weinig aanlokkelijk: een vaste klomp van 502 absoluut egaal gedrukte bladzijden, waarin slechts de, nog vrij klein gedrukte, opschriften der paragrafen een heel klein beetje verademing brengen. Ook noten, citaten, excursus of welk soort van bemerkingen ook, komen niet voor; van het begin tot het eind is de schrijver zelf aan het woord. Maar nadere kennismaking valt mee; Albertz heeft inderdaad iets te zeggen, is oorspronkelijk en boeiend. Het gehele werk zal bestaan uit twee delen, waarvan het eerste de Entstehung, het tweede de Entfaltung der Botschaft behandelt. Het eerste deel is gesplitst in twee, merkwaardiger wijze „halfbanden" genoemde, helften. De reeds in tweede druk verschenen eerste helft behandelde de Evangeliën, deze geeft de rest van het N.T., plus nog enkele belangrijke geschriften uit de oud-christelijke tijd. Onder de titel: Het Christusgetuigenis der Apostelen worden beschreven de Paulusbrieven en de Handelingen; onder dat der Profeten, de Apokalyps; onder dat der Leraren, Hebr., Joh. brieven, Jak., Petrusbrieven en Judas. Het laatste hoofdstuk: Die Entstehung des Christuszeugnis der heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments, is wat men gewoonlijk de geschiedenis van de Kanon zou noemen. Onder de niet-bijbelse boeken worden o.a. besproken apocryphen van het O. en N. Test., Didache, Barnabasbrief, Clemensbrieven en Ps. Clementinen, Kerygma Petri en Pastor Hermae.

Dat de schrijver tot de Formgeschichtler behoort, daarvan bespeurt men eigenlijk zeer weinig, tenzij misschien hierin, dat hij een scherpe aandacht heeft voor stijlvraagstukken en literaire compositie; van de opvattingen van Bultmann c.s. staat hij ver af! Wat de authenticiteit betreft, verdedigt hij voor de Paulusbrieven „irgendein entscheidender Grund gegen die Echtheit sämtlicher 13 Paulusbriefe vom Stile aus ist nicht zu erkennen" (219), Lukas is de auteur van de Hand. Johannes van de Apokalyps; alleen Hebr. wordt niet aan Paulus, 2 Petr. niet aan Petrus toegeschreven. Dat Titus en Timotheüs bisschop zouden geweest zijn, neemt hij niet aan, maar getuigt tegelijk, dat hij daarin de „altkatholische Tradition" tegen zich heeft (224). Interessant is zijn getuigenis omtrent het primaat: „Gerade wir Protestanten haben Anlass uns daran zu erinnern, dass Paulus ein ausgesprochener katholischer Mann ist, dass also die Katholizität ihre Wurzel in der Bibel hat, aber eben eine Katholizität ohne die Katholizität des römischen Stuhls. Immerhin sehen wir schon im 2 Jahrhundert, wie die Katholizität des römischen Stuhls beginnt." (308). En daarvóór valt hem nog de eerbied op waarmee de H. Ignatius en zelfs de H. Paulus de gemeente van Rome bejegenen. We staan niet zo héél ver van elkaar! S. behoeft ook niet in de slotalinea van zijn boek te schrijven, dat „selbst die römische Kirche sich ihrer Bibelbewegung nicht verschliessen kann" (502): de laatste Pausen zijn zelf overvloedig schuld aan die beweging!

Van harte bevelen wij dit doordachte en in menig opzicht originele boek aan. L. Rood

Dr C. SNOEK C.ss.R., *De Idee der gehoorzaamheid in het Nieuwe Testament,* Nijmegen-Utrecht, Dekker-v. d. Vegt, 1952, 16 x 24, 72 blz.

Werkjes als dit bewijzen hoeveel te verwachten zou zijn van afzonderlijke bijbels-theologische studies over de verschillende aspecten van het christelijk leven. In drie hoofdstukken onderzoekt Schr. de gegevens over de gehoorzaamheid bij de synoptici, bij S. Paulus en bij de H. Johannes; telkens wordt in een eerste paragraaf de gehoorzaamheid van Jezus zelf getekend. De synoptische evangelies handelen nog vooral over de gehoorzaamheid aan de

Joodse Wet, al wordt ook hier reeds Gods wil de echte norm; bij Paulus wordt de christelijke gehoorzaamheid reeds zelfstandig beschouwd; bij S. Jan wordt haar diepste grond aangegeven, nl. de gehoorzaamheid van de Zoon aan de Vader, die uitdrukking is van zijn diepste wezen, zijn voortkomst uit de Vader. Heel het onderzoek wordt klaar en methodisch gevoerd, en getuigt ook, vooral in het derde deel, van een diep theologisch inzicht. Op een paar punten lijkt ons de uiteenzetting niet volledig. Vooreerst voor de gehoorzaamheid van Christus: er wordt niets gezegd over zijn aanvaarding van Gods wil te Gethsemani. Verder voor de onderhouding van de geboden: zij staat niet alleen in verband met de liefde (blz. 58-64); volgens S. Jan is ze uitdrukking van een inwendige vereniging met God (1 Joh 4, 6; 2, 5; cfr Joh 14, 26). Het is juist het kenmerk van het Nieuw Verbond dat de Wet in de harten geschreven staat (Jer 31, 33-34); daarom moeten we door God zelf onderwezen worden (Joh 6, 45), en is deze inwendige werking de ziel van elke gehoorzaamheid (1 Joh 2, 27).

I. de la Potterie

Dr C. Smits O.F.M., *Oud-Testamentische Citaten in het Nieuwe Testament*. I Synoptische Evangeliën (Collectanea Franciscana Neerlandica VIII-1) 's-Hertogenbosch, L. C. G. Malmberg, 1952, 16 x 24, 160 blz., bij int. f 8.65, afz. f 9.60.

De disputen van de jongste tijd over typologie, geestelijke zin, sensus plenior enz. hebben P. Smits aanleiding gegeven een volledig onderzoek in te stellen aangaande alle citaten uit het O.T. die in de boeken van het N.T. voorkomen. In dit eerste deel, dat door twee andere zal gevolgd worden, biedt hij ons zijn bevindingen aan omtrent de Synoptische Evangeliën. Na een Inleiding, waarin vooral gewaarschuwd wordt tegen al te subjectieve theorieën en beklemtoond, dat men de betekenis van de citaten allereerst uit de Schriftplaatsen zelf moet trachten te bepalen, wordt een hoofdstuk gewijd aan de messiaanse achtergrond en de bronnen waaruit we deze leren kennen. Het hoofdthema wordt behandeld in de volgende hoofdstukken: de houding van Jesus tegenover Wet en Profeten en zijn wijze van aanhalen van de boeken van het O.T.; daarna wordt het gebruik van de H. Schrift bij elk der Synoptici afzonderlijk nagegaan.

Zoals gezegd worden alle aanhalingen, zowel expliciete als impliciete, en wel met grote nauwkeurigheid bekeken. Iedere tekst wordt vanuit de contekst beoordeeld en men krijgt een overzicht van de samenhang tussen O. en N. Testament. Het werk dat hiervoor door de schrijver is verzet, verdient grote bewondering. Wanneer het geheel gereed zal zijn, en men ook over de Registers zal kunnen beschikken, zal het een zeer nuttig hulpmiddel zijn voor iedere exegeet om zich een beeld te vormen van de verhouding der Testamenten. In verband met de voortzetting mag ik één algemene opmerking niet onderdrukken. De schrijver is kort van stijl, schrijft naar mijn smaak in wat al te korte zinnetjes, maar is veelal ook wat erg kort van oordeel. Menigmaal ontmoet men uitdrukkingen als ,het lijkt ons niet waarschijnlijk, wij kunnen niet of moeilijk aannemen' en dergelijke, zonder dat de S. zijn redenen duidelijk onthult. Dat irriteert een beetje en men zou wensen, dat de gronden voor het standpunt werden blootgelegd. Ik bedoel dit in verband met de overigens overvloedig geraadpleegde moderne literatuur, niet zozeer ten opzichte van het al of niet aannemen van een citaat of overname, waartoe de S. uit de aard van zijn onderzoek meer dan eens gemakkelijker geneigd zal zijn dan de bedaarde lezer.

L. Rood

Dr F. W. Grosheide, *Wat leert het Nieuwe Testament inzake Tucht?* (Exegetica Reeks 1, Nr 3) Delft, Uitg. van Keulen, 1952, 16 x 24, 62 blz., f 3.25, bij int. f 2.75.

De in de protestantse kerken telkens rijzende vraag, in hoever de kerk tucht en vooral leertucht kan en moet uitoefenen, en waarschijnlijk tevens het verschijnen van Rudolf Bohren's: *Das Problem der Kirchenzucht im neuen Testament*. Zurich 1952, waarvan alle stellingen hier kort besproken worden, vormen de aanleiding tot Grosheide's onderzoek. Hij toont overtuigend aan, dat in het N.T. tucht, ook leertucht wordt uitgeoefend.

Geheel bevredigen doet dit werkje toch niet. Het begrip tucht is niet duidelijk genoeg omschreven. Aan het begin en in de conclusie wordt terecht gezegd, dat tuchtoefening alleen kan geschieden door iemand die gezag draagt (6), dat er door de ambtsdragers een zeker toezicht wordt geoefend over de leden der kerk (53), maar hoe G. daar dan verschillende plaatsen in past, waar over onderlinge persoonlijke vermaning wordt gehandeld, is niet al te duidelijk. Dat hij het geval van Ananias en Sapphira niet tot tuchtoefening rekent, omdat ze sterven, en van Elymas niet, omdat we niet van beterschap horen (34), lijkt ons te vergeten, dat de tuchtoefening allereerst plaats vindt tot het welzijn van de gemeenschap. Dat Christus zijn Kerk bouwt op de „belijdende Petrus" (36), dat „binden" betekent het prediken van het Woord (39) en onder het hanteren van de sleutelen datzelfde te verstaan is, moet voor een niet-protestants lezer werkelijk niet duidelijk heten!

L. Rood

Wilhelm SCHUETZ, *Das Johannes-Evangelium, (Bibelhilfe für die Gemeinde,* Neutest. Reihe, n. 4), Kassel, J. G. Oncken, 1949, 15 x 21, 151 blz., geb. DM 6.80.

Andere deeltjes (Rom., I en II Cor., Hand.) van deze nieuwe reeks hebben we de twee vorige jaren hier besproken. Deze commentaar over het Evangelie van Sint Jan blijft helemaal in dezelfde lijn. Bedoeld voor het godsdienstig gebruik, is hij daarom nogal kort. In de inleiding had men graag iets meer gevonden over het specifieke van Johannes' visie op het evangelie. De verklaring zelf is doorgaans nauwkeurig, helder en religieus. Er is hier niets meer te vinden van de hypercritische houding van sommigen tegenover het vierde evangelie: de auteur aanvaardt de authenticiteit van het boek, zelfs voor hoofdstuk 21, en geeft een opbouwende exegese. Voor verschillende pericopen wordt na de uitleg kort gewezen op de algemene betekenis en bruikbaarheid van de tekst. Dit deeltje zal dus welkom zijn in de middens waarvoor het geschreven werd.

I. de la Potterie

P. BEECKMAN, *L'Évangile selon Saint Jean* d'après les meilleurs auteurs catholiques (*Collections Renaissance et Tradition*), Bruges, Beyaert, 1951, 14 x 22, 444 blz.

Men moet bewondering hebben voor de eerlijkheid waarmee de auteur zijn werk aanbiedt. Nadat het titelblad ons reeds tegen al te grote verwachtingen heeft gewaarschuwd, begint het Avant-Propos met niet minder dan deze zin: „Le présent travail n'étonnera personne autant que celui qui l'a écrit"! Een eind verder lezen we: „Nous ne nous faisons aucune illusion sur sa valeur." We hebben altijd geleerd, dat nederigheid waarheid is; en tot onze spijt is zij dat ook in dit geval. Het mag zijn, dat dit commentaar van nut kan wezen voor een beperkte groep die voor het eerst kennis wil nemen van de inhoud van S. Jan's Evangelie, wetenschappelijke waarde kan men er niet aan toe kennen. Het boek is zwaar georiënteerd op Lagrange. Hoe verdienstelijk het werk van deze eminente geleerde ook is en hoe ernstig iedere exegeet ook kennis moet (of moest) nemen van zijn arbeid, Lagrange zou zelf deze manier niet goedkeuren! Dat S. geen niet-katholieke auteurs heeft willen aanhalen kan in zijn bedoeling wellicht te rechtvaardigen zijn. Maar waarom de uitzonderingen die hij maakt, in ònze tijd, nu precies Renan, Strauss en Loisy moeten zijn, is minder duidelijk. Erger is, dat B. alleen franse literatuur kent; hoe verdienstelijk de franse katholieken op theologisch gebied ook hebben gearbeid, er is buiten Frankrijk toch ook nog wel iets goeds over de Evangeliën geschreven! De uitleg van de tekst is op menige plaats veel te oppervlakkig, en affirmaties vervangen veelal de argumentatie. Neen, een aanwinst voor de katholieke exegese zal men dit werk bezwaarlijk kunnen noemen.

L. Rood

Dr Herman RIDDERBOS: *Paulus en Jezus,* Kampen, J. H. Kok, 1952, 16 x 24, 136 blz.

Zoals de ondertitel „Oorsprong en algemeen karakter van Paulus' Christus-Prediking" nog duidelijker aangeeft, stelt dit boek een onderzoek in naar de verhouding tussen de prediking van Paulus en de openbaring van Jezus. Het begint met een uiteenzetting van de voornaamste moderne, van orthodox-christelijke opvatting afwijkende, meningen omtrent dit onderwerp, nl. de liberale, de religionsgeschichtliche en de eschatologische, deze vooral in de door Bultmann gewijzigde vorm.

Men zou, eenvoudiger dan S. doet, de inhoud van de rest kunnen weergeven als een antwoord op de vragen: Voor wie gaf Jesus Zich uit en hoe vatte Hij zijn Messiasschap op? Uit welke gegevens heeft Paulus zijn leer, met name aangaande Christus, geput? De wijze waarop deze vragen worden beantwoord, is sterk beïnvloed door de boven opgesomde theorieën — eigenlijk te euphemistisch „moderne critiek" genoemd —, vooral de religionsgeschichtliche en nog meer die van Bultmann. Dit heeft zonder twijfel het voordeel, dat de lezer deze theorieën, die lang niet altijd zo gemakkelijk bijeen te vinden en evenmin licht te verstaan zijn, hier in betrekkelijk kort bestek kan overzien in haar voornaamste stellingen. Het nadeel is, dat de opbouw van het boek er wel onder geleden heeft; het overzicht over S. Paulus' leer is minder compleet en duidelijk dan een niet op die manier bezwaarde Ridderbos het ons zonder twijfel zou geboden hebben. Dit neemt niet weg, dat hij, naast een rake kritiek op de luchthartige hypothesen der tegenstanders, zeer veel waardevolle en van diep inzicht en brede kennis getuigende gedachten over de Messiasopvatting van Jesus en nog meer over Paulus' Christusprediking naar voren brengt. Op een kleine twijfel na, kan een katholiek zich over de hele lijn met zijn betoog verenigen.

Een volgende maal moge R. zijn taal nog wat zuiveren van germanismen als „de verhoogde Christus", het „inbegrip", een „uitputtende bespreking", en vreemde zegswijzen als de „bestraffing van Petrus" (door Paulus), „Hij werd in de dood overgegeven", het „treedt spaarzamelijk naar voren", en dergelijke, die het mooie boek nu nog ontsieren.

L. Rood

ISLAM

The Arabian Peninsula, A selected, annotated List of Periodicals, Books and Articles in English, Washington, The Library of Congres, 1951. XI + 111 blz., 20 x 26, 80 cents.

Deze bibliographie, die met grote zorg is uitgegeven, beoogt speciaal alle Engelse publicaties aan te geven tot Juni 1951 toe, welke de hedendaagse toestanden van het Arabisch Schiereiland in zijn geheel, dus omvattend Sinai, Jordanie, Saudi Arabie, Yemen, Aden, het Protectoraat Aden, Muscat, Oman, Bahrain en Kuwait op het gebied van geographie, ethnologie, economie en politiek behandelen. Hierin zijn niet opgenomen linguistiek, slechts zeer schaars godsdienst, philosophie en theologie ontbreken geheel, ook geschiedenis is slechts schaars vertegenwoordigd. Hoewel dus wel zeer beperkt in zijn opzet, biedt het boek toch grote diensten voor die levensgebieden die er in behandeld worden. De indeling, die naar de systematiek van de vakken is opgezet, is duidelijk en de bruikbaarheid wordt zeer verhoogd door een index van de auteurs aan het einde van het boek.

J. Houben

Les Musulmans dans le monde, Carte 55, Paris, Centre des Hautes Etudes d'Administration Musulmane, 1952, 67 x 98.

Op deze overzichtelijke kaart zijn de Muslimbewoners van de verschillende landen niet alleen in hun getalsterkte, maar ook naar hun aanhang als Sunnieten, Kharijieten, Shi'ieten, Nusairies, Druzen enz. aangegeven. Een inzetkaart geeft daarenboven de vertegenwoordiging van Muslims, Christenen, Joden enz. aan in Syrië en de Libanon. Als wij een opmerking zouden willen maken is het deze, dat Java ten onrechte beschouwd wordt als enkel Muslims te tellen en in het algemeen dat de schatting van de Muslims in Indonesië verre hun getalsterkte te boven gaat.

J. Houben

A tenth-century Document of Arab Literary Theory and Criticism. The selections on Poetry of al-Bâqillânî's I'jâz al-Qur'ân, Translated, annotated and with an Introduction by Gustave E. von GRUNEBAUM, Chicago, The University of Chicago Press, 1951, 15.5 x 23, XXII + 128 blz., 5 Dollar.

Een der voornaamste werken van de Arabische literatuur over de niet alleen literaire maar in de grond van de zaak de meest fundamenteel theologische kwestie van de Islam nl. over de ongeëvenaardheid van de Koran, is het werk dat ons hier in vertaling wordt geboden althans wat betreft die passages, welke speciaal de poëzie betreffen. Het werk in zijn geheel moet bewijzen, dat de Koran voor mensen onnavolgbaar is en dus, zo concludeert de islamtheologie, van goddelijke oorsprong. De Koran is derhalve het wonder, en wel het enigste wonder waarop de zekerheid van het geloof berust. Hieruit moge de voornaamheid van het onderwerp blijken. Door speciaal de beschouwingen over de poëtische kracht van de Koran uit dit werk te vertalen, is het hele argument wel enigszins uit zijn verband gerukt, maar de vertaler geeft in zijn inleiding en zijn noten voldoende aan, hoe de vertaalde passages passen in het geheel van de argumentatie. Al-Bâqillânî (+ 1013) wil in deze secties bewijzen, dat alle bekende stijlfiguren in de Koran voorkomen; vervolgens dat zij in de Koran in tegenstelling tot de grote dichters als Imrulqais, in de voorislamietische tijd, en als al-Buhturî in de tijd der 'Abassadieden waar die stijlfiguren niet zonder fouten werden gehanteerd, met de grootste volmaaktheid gevonden worden. In dienst van deze theologische thesis krijgt de poëtische uiteenzetting een wel zeer arbitraire rol te spelen, die hoewel zij de stand van de literaire wetenschap uit die dagen verduidelijkt, een schril licht werpt op de theologische stellingname van al-Bâqillânî, die literair criticus maar bovenal theoloog was. Men kan niet anders dan lof en dank brengen aan de uitgever en vertaler van dit werk.

J. Houben

J. SPENCER TRIMINGHAM, *Islam in Ethiopia,* London, Oxford University Press, 1952, 14.5 x 22, XV + 299 blz., 6 kaarten, 25/.

De beroeringen welke de gebieden van Noord-Oost-Afrika sinds enige tijd getroffen hebben, maar welke nog slechts de voorboden zijn van steeds stijgender crisis, dwingen tot studie en bezinning. Als voortzetting op schrijver's „Islam in the Sudan" behandelt dit laatste standaardwerk de landen Erithrea, het keizerrijk van Ethiopië en Frans, Brits en Italiaans Somaliland. Het geeft de achtergrond niet alleen van de invloeden, die de hedendaagse moeilijkheden verklaren, maar tevens de noodzakelijke inzichten, van waaruit een gezonde evolutie geleid moet worden. Getuigend van grote belezenheid, behandelt de schrijver de invloed van de Islam op de nomadische en de sedentaire bevolking van deze streken, de reactie van de inheemse culturen op die musliminvloeden als ook de karakterisering van de Islam, die heden ten dage door die volkeren wordt aangehangen. Te midden van deze min of meer geïslamiseerde volkeren bestaat er een christendom, dat dateert uit de 4de

eeuw na Christus, de christelijke staat van Ethiopië, die eeuwen lang strijd gekend heeft tegen de opdringende islam. Ethiopië telt op het ogenblik 3.846.370 christenen, 3.245.391 muslims en 1.738.163 heidenen. Somaliland echter en de omliggende laaglanden wordt gekenmerkt door geheel andere verhoudingen nl. 1.306.300 muslims, ongeveer 200 christenen en ong. 10.000 heidenen. Met al het beschikbare materiaal weet de schrijver de natuur van de hedendaagse crisis duidelijk te maken uit het voortdringen van de Islam, het ontstaan van nationalistische strevingen vooral sinds het einde van de tweede wereldoorlog. Het resultaat is, dat wij in dit kostbare boek een handleiding bezitten, die uiterst kostbare inzichten biedt voor het begrip en de hulp, die van missionnair, van politiek en sociaal oogpunt in die gebieden moeten geboden worden.

J. Houben

Rafiq M. Khan en Herbert S. Stark, *„Young Pakistan"*, London, Oxford University Press, 1951, 13 x 19, XVI + 233 blz.

Dit boek „a citizen reader for secondary schools and adult institutions", bedoelt een eenvoudig handboek van geschiedenis te zijn van het nieuwe land Pakistan. Het laat zien hoe de culturen zich in het verleden opvolgden tot zij uiteindelijk uitmondden in de nieuwe muslimstaat. Hoe deze nieuwe staat vanaf zijn aanvang te kampen had met bijna bovenmenselijke moeilijkheden, moeilijkheden, die nog steeds niet allen overwonnen zijn op sociaal, economisch en industrieel gebied. Het is een verheugend feit, de vaste wil te constateren om door opvoeding en traditiegeest mede te werken tot de vooruitgang van dit land. Er is echter in deze verhandeling een lacune, die wij noodzakelijk moeten aanstippen. Het ontbreekt in dit boek te zeer aan principiële stellingname en fundering, zoals blijkt uit de afwezigheid van de godsdienstige kwestie, die in dit land toch zozeer de gemoederen bezig houdt.

J. Houben

Olive Suratgar, *„I sing in the wilderness", An intimate account of the Persian scene and the Persians*, London, Edward Stanford Ltd., 1951, 14.5 x 22, XII + 22 blz., 12/6.

Een Engelse, die verloofd is en later huwt met een Perzisch professor, vertelt in dit boek over haar aankomst, haar belevenissen en moeilijkheden in het land van haar adoptie Perzië in een rijkdom van schildering en fijnaangevoelde nuances over de deugden en ondeugden van dat volk, over de natuur en de levensstijl, in boeiende taal en met grote liefde. Haar dromen over het land van de rozentuinen en nachtegalen moesten zeer gauw wijken voor de werkelijkheid ; deze bestond in een jarenlange strijd om te komen tot aanpassing en de beheersing van de taal. Maar nadat die aanpassing eenmaal verkregen was, vond zij er schoonheid en vriendschap. Deze prettige en ongedwongen beschrijving van land en volk geeft een beter inzicht dan menig werk van wetenschappelijke allure. Met bewonderenswaardige objectiviteit worden hier de pro's en contra's aangegeven van de dictatoriale regering van de Shah Ala Hazrat (de vader van de tegenwoordige Reza Shah Pahlevi), die van het Britse Olie-mandaat. Wat wij wel wensten is dat naast de typerende schetsen van het dagelijkse leven, de godsdienstige stromingen een ruimer bespreking hadden gekregen ; het is moeilijk aan te nemen, dat het religieuze aspect zo weinig aandacht ontving in het milieu, waarin de schrijfster leefde, als dit boek nu te verstaan geeft.

J. Houben

Gerald de Gaury, *Rulers of Mecca*, London, George Harrap & Co, 1951, 14.5 x 22, 317 blz., 21/

Naast vele incidentele gegevens, rijk vertegenwoordigd in de Arabische literatuur, over de Hijâz, heeft de schrijver wat de geschiedenis der middeleeuwen van het heilige land der Muslims betreft, dankbaar gebruik gemaakt van een enig overgebleven handschrift „Kitâb Tandhîd al-uqûd" van Ridâ al-dîn ibn Sayyid Muhammad Haidar al-Hussainî. De gehele geschiedenis van Mekka en Medina is een fantastische aaneenreiging van oorlogen en verraad, bloedbaden en kuiperijen, die in de sobere weergave hier gegeven, niet te tellen wreedheden en tragediën veronderstellen. Er zijn nauwelijks enige tijdperken in de loop der eeuwen te melden, waarin er rust en orde heerste in het heilige land der Muslims. Hoeveel machthebbers elkaar ook opvolgden, hoezeer het land ook telkens omstreden werd door Arabische stammen of buitenlandse machthebbers, toch loopt er deze onafgebroken draad door het geheel : het is de geschiedenis der lotgevallen van het huis van Hashin evenzeer als het die van de steden Mekka en Medina zelf is. Wat de lezer storen kan in dit interessante boek is de grote incorrectheid van de spelling van eigennamen (men vindt b.v. meerdere malen Laemmens in plaats van Lammens) en het feit, dat wel auteur en titel van gerefereerde werken, maar niet de bladzijden aangegeven staan.

J. Houben

KERKGESCHIEDENIS

Remigius RITZLER-Firminus SEFRIN O.F.M.Conv., *Hierarchia Catholica Medii et Recentioris Aevi*, vol. V (1667-1730), Patavii, „Il Messagero di S. Antonio", 1952, 25 x 33, XII + 457 blz., ing. 15 Dollar.

Meer als drie kwart eeuw geleden gaf Pius Bonifacius GAMS aan de kerkgeschiedenis met zijn *Series Episcoporum Ecclesiae catholicae* (Regensburg, 1873; Supplementum, 1886), een onontbeerlijk werktuig. Nog steeds kan geen leeszaal dit reuzenwerk missen, al stond het van het begin af aan vast dat het voor aanvulling en verbetering vatbaar moest zijn. Vandaar de nieuwe, omgewerkte, maar op bezadigde wijze ondernomen en statig deel voor deel vooruittredende uitgave: *Hierarchia catholica*... „Non est ludus parvulorum".... Na de benedictijn, zou een hele groep conventuëlen naam ermede maken. Eerst Conrad EUBEL, die op Gams het voordeel heeft steeds op archiefbronnen te steunen en deze accuraat op te geven. Hij betitelt zijn werk *Hierarchia catholica medii aevi*, maar het vangt aan in 1198, en buiten de verbeterde heruitgave van zijn twee eerste banden (Munster, I², 1913. II², 1923), slaagt hij erin, met de hulp van W. van GULIK, de hele zestiende eeuw te annexeren (III, 1910). Daarna kregen we van de Amerikaan GAUCHAT deel IV, dat ons, in 1935, onder de titel van *Hierarchia... medii et recentioris aevi*, tot 1667 voortbracht. En nu alweer twee duitse medewerkers die ons, na vijftien jaar wroeten, het bovenvermelde deel V bezorgen, dat ons tot en met de tijden van Paus Clemens XIII brengt. Dit laatste deel kenmerkt zich door rijker en rijker bronnenopgave en benuttiging van archivalia. Het put onder meer uit het voor de bewerkers royaal opengezet Archief van de *S. Congregatio Caeremoniarum*. De typographie kon na de oorlog het oude Regensburgse huis jammer genoeg niet meer verzekeren. Gelukkig heeft de monumentale publicatie er niet aan verloren: de ordedrukkerij der Conventuelen te Padova, „ad Basilicam S. Antonii", heeft keurig werk geleverd.

M. Dykmans

C. W. PRÉVITÉ-ORTON, *The shorter Cambridge Medieval History*, I: *The later Roman Empire to the twelfth Century*, II: *The twelfth Century to the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1952, 15.5 x 22.5, XXI + XIX + 1202 blz., geb. 55/.

De intussen overleden mediaevist Professor C. W. Prévité-Orton, heeft de acht delen van de „Cambridge Medieval History" in twee vlot leesbare delen geresumeerd. Gezien de vulgariserende bedoeling is het boek rijk geïllustreerd: 265 platen, die gedeeltelijk nieuw materiaal brengen, 26 kaarten met, gelukkig, slechts de belangrijkste plaatsnamen en landsgrenzen, en 27 stambomen. Ook zijn achteraan in het tweede deel nog de lijsten van de Pausen en van de Romeinse, Byzantijnse en Duitse keizers, een chronologische tafel met de hoofdgebeurtenissen en een personen- en plaatsnamenlijst van 60 bladzijden bijgevoegd.

Bij het lezen trof ons voortdurend de uitgebreide eruditie, het streven naar objectiviteit en de passieloze, klassieke voorstelling. Hier hebben wij de echte wetenschap van de Cambridger Scholars. Een ruime plaats werd gegeven aan het Byzantijnse Rijk, de Islam, alle landen van Europa, ook Rusland, en aan de Katholieke Kerk. De bladzijden over de bekering van Engeland, het optreden van Jeanne d'Arc onder de honderdjarige oorlog, de theologische disputen in de vierde en vijfde eeuw, het Oosters Schisma, enz. mogen gelden als zuiver objectieve geschiedschrijving. Prof. Prévité-Orton had er beter aan gedaan zich iets meer los te maken van de rij monografieën die hij samen te vatten had. Nu krijgen wij herhaaldelijk dezelfde feiten tweemaal in amper verschillende formulering te lezen zo b.v. de strijd tussen Bonifatius VIII en Filips IV de Schone op blz. 773-774 en 784-786, de episode van Jakob van Artevelde's optreden op blz. 877 en 1038, enz.

Een echt en het enig groot tekort van dit werk is, dat de geschiedenis der pausen vanaf het midden der XIe eeuw vaak scherp en soms onjuist wordt behandeld: over Bonifatius VIII b.v. horen wij: „his orthodoxy an morals were alike questionable" (blz. 770). Ook de inquisitie werd met weinig begrip beschreven en Thomas Beckett onbegrijpelijk streng beoordeeld. Tenslotte menen wij dat dit soort geschiedschrijving voorbijgestreefd is. Wij bedoelen: de politieke en militaire geschiedenis wordt uitvoerig en met een weelde van details behandeld, terwijl de economische en sociale ontwikkeling, de kultuur en het religieuze leven slechts als aanvulling worden gegeven. Het accent dient sterk te worden verlegd. Afgezien van deze voorbehouden, herhalen wij dat deze verkorte „Cambridge Medieval History" een voorbeeld is van exacte, serene en objectieve weergave van het verleden, zoals de huidige stand van de wetenschap ons toelaat dit te kennen.

M. Dierickx

Friedrich HEER, *Die Tragödie des Heiligen Reiches*, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1952, 14.5 x 21.5, 361 blz., DM 16.80.

Een boek van buitengewoon rijke inhoud. F. Heer, privaatdocent in Geistesgeschichte aan

de Universiteit te Wenen behoort tot die jonge generatie van historici die met de oude methode van een afzonderlijke beschouwing van politieke, cultuur-, kunst-, en theologiegeschiedenis gebroken heeft. Reeds was hij bekend door zijn prachtig boek „Der Aufgang Europas" (1949) waarin hij de grote en beslissende veranderingen van de opvattingen van de middeleeuwse mens in de 12e eeuw schilderde, de doorbraak van het spiritualistische en individualistische denken. In dit werk behandelt hij speciaal het H. Roomse Rijk in deze beslissende tijd van de europese geschiedenis: het Staufische Rijk van Frederik I, diens opvattingen en rijksideologie, ziet hij als een grootscheepse poging de orde van het Oud-Europa van Karel de Grote vast te houden tegen het opkomende nieuwe uit „het Westen" dat zich steeds sterker consolideerde. „Sie stellt die grösste Reaktion dar, welche wir im politischen und ideologischen Raum in die Geschichte des Abenlandes kennen" (p. 141). De invloed van het romeinse recht is, in tegenstelling met veler opvatting, slechts secundair: „Hilfsquelle" (p. 146). Succes en vooral mislukking van deze opzet zouden beslissen over het nieuwe Europa, de opkomst van het europese statensysteem en het pauselijk absolutisme van de 13e eeuw; van het humanisme, de scholastiek, de mystiek, de minnecultuur en de wetenschappen: alle geestelijke bewegingen die hun uitgangspunt hebben in het verval van de feodaal-germaanse, politiek-religieuze sibbecultuur van het Europa van de 8e tot de 12e eeuw.

Het boek opent met een lang hoofdstuk over de duitse rijksbisschoppen, de belangrijkste en meest representatieve sociologische laag van de cultuur en de levensstijl van het „Oude Rijk". Dan volgt een uiteenzetting van de staufische ideologie van het „Heilige Rijk". De keizer, zichtbaar symbool en vertegenwoordiger van de aardse Civitas Dei, sacrale uitbeelding van dit sacrale Imperium, is het onderwerp van het volgende hoofdstuk. Tenslotte schetst de auteur de grote bloei en de crisis van de duitse cultuur tussen 1170 en 1230. — Met deze twee boeken heeft Heer zich in de voorste rang der historici van de Middeleeuwen geplaatst. Niemand die zich met deze tijd ophoudt, mag ze ongelezen laten. Afgezien van een wel heel erg compacte druk van de door zeer weinig alineas gedifferentieerde tekst, zal hij er veel intellectueel genot uit putten, tegelijk met een diepe kennis van de vroege middeleeuwse ideeënwereld.

J. Rupert

A. FLITNER, *Erasmus im Urteil seiner Nachwelt, Das literarische Erasmus-Bild von Beatus Rhenanus bis zu Jean Le Clerc,* Tubingen, Max Niemeyer Verlag, 1952, 17 x 25, 179 blz., DM 12, geb. DM 15.

Nog steeds ontbreekt ons een gefundeerde monographie over de ontwikkeling der ideeën van Erasmus tot de Verlichting, waarin de invloed van de grote Rotterdamse humanist wordt beschreven. Tot de opvulling echter van dit pijnlijk gemis — hetgeen nog vele andere omvangrijke voorstudies zal vergen — wordt door Flitner's boek een steen bijgedragen: hij heeft een synthese gewaagd van de geschiedenis der Erasmus-beoordeling en de voornaamste discussies over diens persoon vanaf 1536 tot het verschijnen van J. Le Clerc's critische editie van Erasmus' werken in 1703-06. (Lindeboom's bijdrage, Erasmus in de waardeering van het nageslacht, Bijdr. Vad. Geschied. en Oudheidk., 1936, behandelt vrnl. de 18e en 19e eeuw). Uit de grote hoeveelheid biographieën en verdere getuigenissen slaagt Schr. erin meerdere typen van interpretatie in de verschillende landen en in de verschillende confessies te omlijnen, hun historische groei en verloop, totdat tenslotte definitief Bayle's artikel in de Dictionnaire historique et critique (1697) voor heel de 18e eeuw, en in de meer populaire litteratuur tot heden toe (cf. het Humanistisch Verbond)!), het Erasmusbeeld vastlegde als dat van de grote voorloper van de idealen der Aufklärung. Er is overigens heden ten dage geen enkele historicus meer die niet overtuigd is van de grove vertekening hiermee van de historische Erasmus. — In een laatste hoofdstuk tenslotte tracht Schr., nu niet meer chronologisch maar meer synthetisch, verschillende beschouwingswijzen over Erasmus te beschrijven t.a.v. enige grote thema's: de nawerking van de politieke ideeën van E.; E. in het oordeel van de verschillende confessionele groepen; E. als vader van de Verlichting, enz. — Wel zijn we met het resultaat waartoe Schr. komt nog verre verwijderd van een positieve uiteenzetting van E's betekenis voor de Verlichting, en zijn invloed op onze tijd. De Schr. is overigens de eerste die dit erkennen zal. Maar zijn boek vormt er een zeer goede, hoewel soms in herhaling vervallende, inleiding toe.

J. Rupert

Igino ROGGER, *Le nazioni al Concilio di Trento durante la sua epoca imperiale, 1545-1552, (Collana di monografie edite dalla Società per gli studi trentini,* n. XI), Roma, Orbis Catholicus, 1952, 16 x 23.5, 274 blz.

De interessante kwestie die de auteur behandelt zou men aldus kunnen formuleren: hoe is te verklaren, dat het nationale element te Trente, in vergelijking met de concilies van

de 15e eeuw, als het ware wegvalt, ofschoon de ontwikkeling van de nationale staten steeds verder was voortgeschreden. Wel lag natuurlijk dit nationalisme vlak onder de oppervlakte, en veroorzaakte verschillende crises ; maar het determinerend element — zoals het in Constanz en Basel was geweest — kan het voor Trente niet genoemd worden. S. onderzoekt dit probleem voor de eerste en tweede periode, de „epoca imperiale" van het concilie. Hij verdeelt zijn werk in twee hoofddelen waarvan het eerste het nationale element onderzoekt in de structuur van het concilie, in zijn formele organisatie en inrichting (bv. de wijze waarop de verschillende naties vertegenwoordigd waren ; de kwestie van het al of niet stemmen per natie ; het inachtnemen van nationale groeperingen bij het voorbereiden van de decreten etc.). Het tweede en interessantste deel wil de invloed bepalen van de verschillende nationale (met name spaanse) aspiraties die achter die uitwendige gevel werkten, de verschillen in de postulaten ter algemene kerkreform, de houding van elk der nationale groepen ten aanzien van het administratief systeem der romeinse curie enz.

De conclusie van het eerste deel luidt dat de „naties" in de zin van Constanz en Basel te Trente hebben afgedaan : de organisatie van het concilie was strikt canoniek. Maar zeker is dat de nationale oppositie *buiten het concilie* tussen Karel V en Frans I de grondoorzaak was zowel van het tragische feit dat het concilie eerst in 1545 bijeen kon komen, als van het zo moeilijke voortbestaan en het voortijdig einde van de eerste en tweede periode. Wat betreft echter het tweede deel, overduidelijk blijkt dat de nationale oppositie *op het concilie* tussen de spaanse aspiraties en de italianen de onmiddellijke oorzaak was waarom tenslotte 'n reform zoals de spanjaarden en met hen vele anderen haar zich dachten (een grotere autonomie van de afzonderlijke kerken van Rome juist om aldus beter de reform in eigen land te kunnen verwerkelijken) niet kon doorgevoerd worden. Met name de delicate en telkens weer opduikende kwestie van de reformatio in Capite staat geheel in dit licht. Wij wensen schrijver van harte toe dat hij op dezelfde manier ook de in dit opzicht nog veel belangrijker derde periode aan een grondige studie zal onderwerpen.

J. Rupert

Sean O'FAOLAIN, *Newman's Way*, London, Longsman, Green and Co, 1952, 14.5 x 22, XVI + 286 blz., geb. 25/.

De *Mémoires* van Newman — indien hij het ooit over zijn hart had gekregen om ze uit te geven — zouden veel bevatten van wat wij in dit boek te lezen krijgen. Aan de hand van de gewone en markante gebeurtenissen en feiten brengt de auteur ons het leven van de Newmanfamilie onder ogen. Zij blijkt een in alle opzichten onstabiele familie geweest te zijn, waarin het traditiemoment niet opwoog tegen de spanningen tussen haar leden, met het gevolg dat zij eigenlijk voor niemand een vredebrengend levensmilieu vermocht te zijn. Men heeft er vaak op gewezen dat Newman nooit zijn milieu gevonden heeft en zijn hele leven lang eenzaam is gebleven. Dit lag voorzeker aan zijn genialiteit ; maar niet daaraan alleen : de Newman's groeiden zo in het leven, en onder hen is de geniale John Henry nog degene die het best een levensmilieu heeft kunnen ontberen. Dit boek bevat vele interessante en te weinig beachte gegevens, bv. over de Calvinistische invloed in Newman's opvoeding. De auteur heeft met eerbiedige liefde geschreven, zodat dan ook nergens een spoor van vooringenomenheid te merken is.

E. Vandenbussche

Louis BOUYER, Orat., *Newman, Sa vie, Sa spiritualité*, Paris, Editions du Cerf, 1952, 14 x 22.5, 485 blz.

Newman's nicht, Anne Mozley, heeft in haar „Letters and Correspondence" vele al te persoonlijke en de Engelse „respectability" kwetsende uitlatingen van haar grote oom eenvoudig weggelaten, b.v. waar hij spreekt over de duivel en over de redenen van zijn celibaat. De eerste verdienste (volgens Schr. de enige) van dit boek is dan ook, dat het ons een waarachtiger beeld geeft van deze unieke figuur uit het moderne religieuze leven. Ook worden enkele smartelijke bladzijden uit N.'s „Journal" hier voor het eerst bekend gemaakt. Daarbij moet men bedenken dat N. een uiterst gevoelig temperament bezat, dat hij ontzaglijk onder onbegrip, onverschilligheid en zelfs vijandigheid te lijden had, terwijl hij toch steeds zijn kruis geduldig droeg en loyaal bleef tegenover zijn kerkelijke overheid. Terecht zegt Schr. dan ook, dat „seul un saint pouvait, comme il le fit, garder sa patience et sa foi tranquille" (p. 401). Men laat N. pas volledig recht wedervaren, wanneer men naast deze gevoelige kwetsbaarheid zijn constant heroïsme in het oog houdt, reeds van zijn jeugdjaren af (hij wou b.v. zendeling worden). Eens te meer blijkt dan ook uit dit boek hoe onjuist Bremond hem heeft getekend als „isolé volontaire", „poète", etc. — Een tweede en niet minder reële verdienste van P. Bouyer is, dat hij over sommige nog te weinig onderzochte punten, vooral uit N.'s anglikaanse periode, een persoonlijk-gerijpte visie geeft, b.v. over de door N. zelf zo belangrijk geachte „bekering" van 1816, waarin Schr. niet zo-

zeer een bekering tot het „evangelicanism" ziet als wel een persoonlijke wederontdekking van de fundamentele bijbelse waarheden. Ook aan het ontleden van de ommekeer, in 1828 door de dood van zijn zuster Mary teweeggebracht, wordt terecht grote zorg besteed. Schr. paart aan een diep theologisch begrip van N.'s innerlijke ontwikkeling een fijne psychologische analyse, waaraan de medewerking van Julien GREEN wellicht niet vreemd is. Hij wijst ook zeer juist op het apocalyptische in de sermoenen van St. Mary's. Anderzijds is het o.i. gewaagd de „Parochial and Plain Sermons" als het literaire meesterwerk van N.'s oeuvre te bestempelen (p. 228). — Voor wat de beschrijving van N's leven als katholiek betreft, die slechts iets meer dan een derde van het boek beslaat, zou men na het werk van F. McGRATH S.J. een meer genuanceerd oordeel wensen over de jaren in Ierland. Men kan b.v. moeilijk staande houden dat de bladzijden van Wilfrid WARD over N. als rector van de Dublinse universiteit „la partie la plus solide de son ouvrage" (p. 383) zijn. Maar misschien was het reeds te laat om McGrath's boek nog in deze biografie te verwerken. Zeer goed zijn de uiteenzettingen over het Oratorium en N. als Oratoriaan, voor welker behandeling Schr. natuurlijk bijzonder geschikt was. — Alles samen dus een uitstekende synthese, zowel op theologisch-historisch als op psychologisch gebied, objectief, origineel, met liefde en temperament geschreven, die vanzelf haar weg zal vinden naar de steeds groeiende schaar der Newman-vereerders.

H. Imbrechts

WIJSBEGEERTE

Johann FISCHL, *Logik, Ein Lehrbuch mit einem kurzen Abbriss über Logistik,* (*Christl. Phil. in Einzeldarstellungen,* Band I.), Graz-Wien-Altötting, Styria Verlag, ²1952, 14 x 21, 156 blz., geb. Sh. 45.—.

Na een zeer korte inleiding op de philosophie, geeft *Logik* een klare en goed geschreven uiteenzetting van de traditioneel scholastieke logica: het begrip, de verdeling, de definitie, quantiteit en kwaliteit van de proposities, bewijsvoering door het syllogisme, inductie, enz. De eveneens korte beschrijving van wat logistiek is, is juist en toch voor niet-ingewijden bevattelijk.

M. de Tollenaere

Caspar NINK, *Ontologie, Versuch einer Grundlegung,* Freiburg, Herder, 1952, 15 x 24, XII + 496 blz., ing. DM 24.80, geb. DM 28.—.

Zelf tot de eerste Husserl-leerlingen behorend, heeft de auteur met neoscholastische ruimte van geest zowel het Duitse idealisme als de phenomenologie en de existentie-philosophie langdurig en nauwkeurig bestudeerd vooraleer hij in deze *Ontologie* de volrijpe vrucht van zijn metaphysisch inzicht liet verschijnen. Eerst worden de zijnsconstitutiva met name de onderscheiden beginselen van het zijn behandeld, vervolgens de wezenseigenschappen van het werkelijke over zijnseenheid, zijnslogiciteit en zijnsfinaliteit verdeeld, terwijl het derde deel aan de zijnskategorieën wordt gewijd. De diepzinnige en toch heldere, zijnsgetrouwe en toch allesvernieuwende wijze waarop hier de scholastiek uitvoerig en gevat van uit de verschillende moderne philosophische richtingen wordt voorgesteld en belicht, gaat de stoutste verwachtingen te boven. Daarom menen wij dat dit levenswerk van professor Nink een mijlpaal en een wegwijzer zal zijn op de moeilijke weg naar de elke dag meer urgent wordende integratie van het Europese philosophische denken. Wie zich vlug een gedachte wil vormen van de uitzonderlijke waarde dezer Ontologie kan het werk even doorbladeren en stilblijven bij de verschillende betekenisvolle woorden, die op elke bladzijde van de mooie doorlopende tekst gespatiëerd naar voren springen. De tien hoofdstukken die over de waarde-vertonende zijnsfinaliteit handelen, wilden wij vooral merkwaardig noemen! Wanneer men namelijk in het kapitel over de liefde als zin der zijnsfinaliteit twee bijvoegsels aantreft en over „Eros und Eris", een tweede over „Einstellung, Haltung, Grundverfassung, Stimmung", dan weet men meteen dat deze alleszins soliede metaphysiek ook mijlenver van levensvreemde abstractie verwijderd staat. Besef dat nog stijgen gaat in het negenentwintigste hoofdstuk, waar een studie over persoonlijkheid en philosophia cordis aan de beurt komt. Zeer verheugend mag ook het feit heten dat naast de zijnsfinaliteit tevens de finaliteit van de kennis in volle licht wordt gesteld; waardoor de gewaardeerde schrijver zich met vele vooraanstaande neoscholastici voor een meer dynamische opvatting van het traditioneel thomisme verklaart. Deze positie werd ten andere reeds virtueel in de allereerste hoofdstukken van deze Ontologie ingenomen, waar op doeltreffende wijze de oorspronkelijke betekenis van het metaphysisch knooppunt van het thomisme, de akt- en potentieleer namelijk, tegen elke misvatting uiteengezet wordt. Dit juiste en diepgaande inzicht in het wezen van het thomisme maakt dat hier bij alle ruimte van geest een schone en sterke synthese werd tot stand gebracht, een handleiding, wier in het oog springend gebrek wel zijn zal

dat haar verwezenlijking niet beantwoordt aan de al te grote bescheidenheid van haar opschrift.

A. Poncelet

H. Törnebohm, *A logical analysis of the theory of relativity*, Stockholm, Almyvist & Wiksell, 1952, 18.5 x 26, 273 blz., Zw. Kr. 25.

Max Rast, *Welt und Gott, Philosophische Gotteslehre*, (*Mensch, Welt, Gott, Ein Aufbau der Philosophie in Einzeldarstellungen*, V. Band), Freiburg, Herder, 1952, 14 x 23, 211 blz., geb. DM 12.—, ing. (schooluitgave) DM 8.—.

In 1929 verscheen de *Theologia naturalis in usum scholarum* van Schr., professor aan het Philosophicum S.J. te Pullach. Een Duitse bewerking van dit boek lag klaar in 1941, maar kon wegens de oorlogsomstandigheden eerst in 1952 worden uitgegeven. Daar P. Rast intussen met andere bezigheden werd belast, werd het handschrift voor deze laatste uitgave door Prof. W. Brugger en Prof. J. de Vries bijgewerkt. — Zoals het voor ons ligt, is het een klassiek traktaat van de natuurlijke Godsleer, zoals men die in de meeste latijnse handboeken vindt, in een duidelijke en goed leesbare moderne taal omgezet. Het is niet nodig de geijkte scholastieke terminologie te kennen om dit boek te verstaan; deze terminologie wordt a.h.w. opgenomen in een onmiddellijk begrijpelijke moderne terminologie. Dat hierdoor de bewijsvoering niets aan overtuigingskracht heeft ingeboet, zouden wij niet durven beweren. — Het eerste deel van het boek, over de Godsbewijzen, is o.i. het zwakste. Het vertrekpunt van het contingentiebewijs wordt gezocht in de afhankelijkheid van de mens tegenover andere wezens en in de veranderingen van zijn psychologisch leven. De overgang van uit deze phenomenen naar een zijns-afhankelijkheid lijkt ons moeilijk strikt te bewijzen. Het tweede deel, over de goddelijke attributen, bevat de best geslaagde hoofdstukken. Wij denken hier b.v. aan het tweede hoofdstuk van dit deel, „Das Leben Gottes", waarin over de kennis en de wil wordt gehandeld. Ook het laatste hoofdstuk over het kwaad is interessant. Een zeer bruikbaar hand- en leesboek van de klassieke Godsleer.

F. De Raedemaeker

L. W. Grensted, *The Psychology of Religion*. (*The Home University Library of modern Knowledge*, n. 221), London, Oxford Univ. Press, 1952, 11 x 17, VII + 181 blz., geb. 6/.

De zeer competente schrijver van dit korte werkje stelt zich ten doel de probleemstelling te schetsen in het lastige domein der godsdienst-psychologie, en de evolutie van deze probleemstelling gedurende de laatste honderd jaar na te gaan. Naast een zeer degelijke kennis der te bespreken auteurs, beschikt schrijver over een aangename en systematische betoogtrant, zodat deze inleiding een volheid en een helderheid bezit die men slechts zelden aantreft in soortgelijke werkjes. Jammer genoeg, kan men deze eigenschappen slechts ten volle appreciëren zo men thuis is op dit gespecialiseerd terrein. De beginneling, voor wie dit werkje bestemd is, zal onvermijdelijk heel wat juiste nuanceringen over het hoofd zien of hun draagwijdte misvatten. Daaraan heeft schrijver geen schuld: dit is eigen aan het genre. Wie echter dit boekje leest, dan verder studeert en het later weer ter hand neemt, zal in staat zijn het onderscheid dat hier wordt gemaakt tussen philosophische implicaties der psychologie en de philosophie der psychologie, alsook tussen het godsdienstige „behaviour-pattern" en de godsdienst zelf, naar waarde te schatten. Hij zal inzien hoe juist schrijver concludeert dat voor de studie en het beleven van de godsdienst „the findings of psychology are of less importance theoretically and of more importance practically than is commonly supposed to be the case" (p. 162).

R. Hostie

I. M. Bochenski, *Geschiedenis der hedendaagse Europese Wijsbegeerte*, Brugge, Desclée-De Brouwer, 1952, 12 x 19, 330 blz., ing. 75 B. frs, geb. 115 B. frs.

De aard van deze beknopte philosophie-geschiedenis laat zich grotendeels verklaren uit haar ontstaan. Ze bevat de inhoud van een cursus gegeven te Freiburg in 1945/46 aan een groep gemobiliseerde Amerikaanse studenten. De tekst werd naderhand in het Frans uitgewerkt en tenslotte in het Duits vertaald, en nu ook nog in het Nederlands. De auteur heeft met dit boek een dubbel doel willen bereiken: „eerst en vooral de niet philosophisch-geschoolde lezers op het terrein der hedendaagse wijsbegeerte op elementaire wijze te oriënteren" en daarbij ook nog concrete aanwijzingen te verschaffen tot „verdere lectuur en eigen, systematische studie". Het informatief karakter werd echter met een summiere verantwoording tegenover de besproken systemen verbonden. Zoveel mogelijk heeft de auteur zich beperkt tot de periode, die na de eerste wereldoorlog een aanvang nam, en zich — op enkele uitzonderingen na — gehouden aan de philosophen wier werken in het Engels, Frans, of Duits werden gepubliceerd. Gezien de overvloedige philosophische productie dezer periode was een min of meer schematische behandeling van verscheidene belangrijke systemen

onvermijdelijk. Vlot geschreven als ze is, zal deze geschiedenis wel met succes het doel bereiken waarmede ze ondernomen werd. In deze tweede uitgave werden enkele gedeelten ingekort, andere opnieuw geschreven en uitgebreid ; ook werd een hoofdstuk bijgevoegd over de mathematische logica.

L. Vander Kerken

Dr Bernard DELFGAAUW, *Wat is existentialisme?*, derde volledig omgewerkte druk, Amsterdam, N.V. Noord-Hollandse Uitgevers Mij., 1952, 118 blz., f 3.75.

Dr Bernard DELFGAAUW, *Beknopte geschiedenis der wijsbegeerte*, III, Baarn, Het Wereldvenster, 1952, 117 blz.

Niet enkel aan ontwikkelde, niet-vakkundige lezers, voor wie het in de eerste plaats geschreven werd, zal dit helder-gedacht boekje dienstig zijn, maar ook andere zullen het graag, als een klare en overzichtelijke uiteenzetting bij de hand hebben, o.m. wegens de zorgvuldige opgave van de werken der besproken auteurs. Dr D. heeft zich, om het boekje niet buiten de gewenste proporties te laten uitgroeien, gehouden aan de hoofdfiguren der existentie-philosophie, Marcel, Jaspers, Heidegger en Sartre. Om vermelde reden heeft zelfs Merleau-Ponty er geen plaats in gekregen. Een inleidend hoofdstuk werd gewijd aan Kierkegaard. Zoals reeds in de tweede druk, zo werden ook in deze derde uitgave wederom aanzienlijke wijzingen aangebracht, o.m. werd het hoofdstuk over Sartre omgewerkt en wordt in een nabeschouwing geprobeerd om enkele algemene kenmerken van de zo verscheiden existentie-philosophie uit te tekenen. Natuurlijk moesten bij de voorstelling der behandelde auteurs binnen zo'n kort bestek heel wat nuanceringen voorbij gezien worden en ging ook het meest objectieve *resumeren* niet zonder enig *interpreteren*. Toch blijft het de verdienste van dit werkje, dat Dr D. het klaargespeeld heeft om van de grondideeën der besproken philosophen zo'n heldere voorstelling te geven zonder verraad te plegen an de zin van hun denken.

Intussen is ook het derde en laatste deeltje van de Beknopte G. d. W. verschenen. Het handelt zo ongeveer over de philosophie van de laatste 50 jaar. In een tiental grote richtingen worden hier de voornaamste wijsgeren van deze periode ondergebracht. In het tweede gedeelte van het boekje, *Perspectief der hedendaagse wijsbegeerte*, worden enkele problemen ter sprake gebracht, die als vanzelf uit het feit van het historisch-zich-ontwikkelend menselijk denken naar voren treden : wijsgerig denken en traditie, eenheid van lijn en gedachte in een vaak tot scepticisme nopende verscheidenheid van systemen, alsmede de gevaren en mogelijkheden der hedendaagse philosophie.

L. Vander Kerken

Francis JEANSON, *La Phénoménologie, (Collection „Notre Monde" no. 2)*, Paris, Téqui, 1951, 12 x 19, 127 blz., 360 Fr. frs.

Een heldere, maar niet zeer diepgaande uiteenzetting van de phaenomenologie zijner keuze wier „waarheid" in de praktijk moet blijken, maar zichzelf niet kan rechtvaardigen. De phaenomenologie zoals de S. die zich voorstelt, in de trant van Sartre en Merleau-Ponty verklaart immers niets naar zijn mening, zij is : „effort de compréhension de l'homme par lui-même en deçà de tout savoir, de toute connaissance". Een klein aanhangsel zegt nog iets meer over andere soorten phaenomenologie : Hegel, Husserl en Heidegger.

J. Nota

Carl DAMUR, *Das Fest der Seele, Der Individualismus als Gestalt des Abendlandes*, Bern, Verlag Paul Hapt, 1947, 18 x 24.5, 424 blz., 2290 Zw. frs.

In dit merkwaardige boek, dat ons pas laat bereikte, houdt Pfarrer Damur een pleidooi voor het individualisme als fundament voor Europa. Individualisme, zoals D. het ziet, treedt naar zijn mening bijzonder naar voren aan het einde der M.E., wanneer de Kerk die het individu vasthield in haar vormen en normen, tot machteloosheid geraakt in de Noordelijke landen. Het individu ontdekt zijn vrijheid in een bijzondere verhouding tot God. Persoon en leer van Eckhart, die hij niet katholiek geïnterpreteerd wil zien, zijn zodoende voor hem van groot belang. In de gehele geschiedenis van Europa ziet D. zijn thesis geïllustreerd op verschillende gebieden van kultuur en godsdienst. Het boek zal waarschijnlijk in duitse landen meer weerklank vinden dan bij hen die de voorkeur geven aan romaanse helderheid.

J. Nota

Jean LAPORTE, *Etudes d'histoire de la philosophie française au XVIIe siècle (Bibliothèque d'histoire de la philosophie)*, Paris, J. Vrin., 1951, 16.5 x 23, 269 blz.

André Bridoux heeft na de dood van Jean Laporte enige artikelen samengebundeld, die hun eenheid vinden in het feit, dat ze alle handelen over de franse philosophie der 17e eeuw. Twee over Descartes : La connaissance de l'étendue chez D., La liberté selon D. ; twee over

het jansenisme: Le Jansénisme, Pascal et la doctrine de Port-Royal; twee over Malebranche: L'étendue intelligible selon M., La liberté selon M. Aan het einde vinden we dan nog de tekst van een radiocauserie over Leibniz die in tegenstelling met Descartes wel als rationalist wordt beschouwd en een kort artikel over Léon Brunschvicq, de grote kenner van deze 17e eeuwse franse philosophie. Wij moeten A. Bridoux voor deze uitgave zeer dankbaar zijn, niet alleen om zijn daad van piëteit, maar ook omdat we nu zulke voortreffelijke artikelen bijeen vinden, die anders slechts over allerlei tijdschriften verspreid te vinden waren. In de studies over het jansenisme gaat het pleidooi overigens wel wat ver, als Laporte meent te kunnen beweren en tracht te bewijzen, dat het jansenisme zuiver katholiek is. „Ainsi, les quérelles de personnes apaisées, il apparaît que les conflicts d'idées étaient illusoires. It n'y a plus de jansénisme, parce qu'au fond il n'y en a jamais eu". Zo eenvoudig was de zaak helaas niet.

J. Nota

Guido SCHNEEBERGER, *Kants Konzeption der Modalbegriffe* (*Philosophische Forschungen* Neue Folge, vol. 1), Basel, Verlag für Recht und Gesellschaft, 1952, 16 x 23.5, VIII + 111 blz., ing. Zw. frs 10.—, geb. Zw. frs 12.—.

Deze zeer accurate studie over Kants opvatting der modaalbegrippen zal door iedereen, die in de beroemde „Transcendentale deductie" het centraal belang van de drie kategorieën der Modaliteit voor ogen staat, op prijs worden gesteld. Schrijver geeft niet zijn eigen mening te kennen, doch groepeerde in een doorlopende uiteenzetting alles wat in de verscheiden werken van de Grondlegger der kritische Philosophie over deze meest ‚metaphysische' onder de apriori-begrippen der reine rede te vinden is. Zodoende komt men tot een helder en systematisch inzicht in de kantiaanse draagwijdte van ‚mogelijkheid', ‚werkelijkheid' en ‚noodwendigheid', te meer daar zeer oordeelkundig gebruik werd gemaakt van Kants eigen kolleges: ‚Vorlesungen ueber die Metaphysik'. Het mag verrassend heten hoe vlug en sekuur iemand langs dit alleszins bevoorrecht gezichtspunt der modaliteit tot in het diepste wezen van het Kantisme mag doordringen. Men zal meteen, duidelijker misschien dan vroeger, realiseren hoe de ganse kritische arbeid van Immanuel Kant maar één opzet had: nl. de moraliteit in de mensheid voorgoed veilig te stellen. Door zijn scherpe kritiek op de reine rede, resp. door zijn kritisch onderscheid tussen ‚phenomenale onmogelijkheid' en ‚absolute onmogelijkheid' meende hij definitief het verheven rijk van zedelijkheid en praktische rede tegen elke toekomstige inbreuk te hebben gevrijwaard. Mocht dit edel opzet nadien wegens de al te hoge aan het agnosticisme betaalde losprijs falen, toch zal menig huidig existentiephilosoof erkennen dat zijn eigen phenomenologische voorliefde voor de „transcendentie" steeds nog iets te makenu heeft met Kants bemoeiingen om „phenomenale werkelijkheid' van ‚transcendentale mogelijkheid' en ‚absolute noodwendigheid' zoals zij uit de voortreffelijk door Guido Schneeberger doorgevoerde analyse blijken mogen, te onderscheiden.

A. Poncelet

VARIA

Der Grosse Brockhaus, 2. Bd. (BER-CZ) 16. völlig neubearb. Aufl., Wiesbaden, Eberhard Brockhaus, 1953, 17.5 x 25, 780 blz., Voorlopig nog geldende Subskriptionspreis, gzl. DM 39.—, hlbl. DM 46.—.

Encyclopedieën hebben het ontzaglijk voordeel gehad, dat zij minstens honderd jaar lang aan interne verbeteringen hebben kunnen werken. Er zijn wel pogingen aangewend om op systematische basis een ander soort encyclopedie te scheppen, maar veel succes hebben deze pogingen nog niet gehad, zeker hebben zij de alfabetische encyclopedieën niet verdrongen of vervangen: als echt naslagwerk, waaraan grote behoefte is, zijn ze onbruikbaar. Onder de alfabetische encyclopedieën neemt Brockhaus een bijzondere plaats in. Hij heeft in de loop der jaren op het gebied van inhoud, typographische uitvoering en illustratie een soort volmaaktheid bereikt. Voor de zuiver katholieke onderwerpen is hij natuurlijk niet geschikt, maar ook niet hinderlijk: hij weet een neutraal refererend karakter te handhaven. Voor een eerste kennismaking met historische feiten, wetenschappelijke en algemeen-belangrijke gegevenheden is hij een zeer betrouwbare gids. Zijn illustraties zijn zo scherp en goed, dat ik weet van een biologisch handboek, dat zijn illustraties bij voorkeur uit Brockhaus overnam om zijn accurate voorstelling. Een hinderlijk nadeel van alle encyclopedieën is, dat men er de nieuwste ontwikkeling van de feiten niet in vinden kan. Dat is onmogelijk en daarvoor heeft men andere bronnen nodig. Maar wat men, afgezien van de zuiver katholieke onderwerpen, van een encyclopedie verwachten kan, dat vindt men in Brockhaus.

Scientia missionum ancilla, Nijmegen, Dekker & van de Vegt, 1953, 17 x 24, XXVII + 299 blz., ing. f 12.—.

Actualiteit en veelzijdigheid zijn de saillante trekken van deze feestgave, die prof. MULDERS, stichter van het Missiologisch Instituut aan de Nijmeegse Universiteit, bij gelegenheid van zijn zestigste verjaardag door collega's en vrienden werd aangeboden. De samenstellers hebben zich weten te hoeden voor het euvel, waaraan dergelijke feestbundels zo dikwijls mank gaan, nl. een bloemlezing te bieden van technische detailstudies, die alleen voor specialisten in het vak te savoureren zijn. Een enkele blik in de inhoudsopgave laat ons reeds zien, met welke concrete en uiteenlopende problemen de missiologie zich bezig houdt. We treffen er bijdragen aan over Theologia adaptationis et praxis missionaria (O. DOMINGUEZ), The importance of mission pastoral theology (J. de REEPER), Education to world christianity (J. CONSIDINE), Le problème du vocabulaire chrétien (Chr. MOHRMANN), The need for islamic studies (J. HOUBEN), Psychiatrie, Tiefenpsychologie und Mission (H. URBAN). Met bijzondere belangstelling lazen wij het artikel van Prof. ZEEGERS: Soziografische Forschung in der Missionierung. Duidelijk blijkt hieruit, dat voor de missionering de tijd van spiegeltjes en kraaltjes, waar die ooit bestaan mocht hebben, voorbij is. De demographische, economische en nationaal-politieke ontwikkeling, waarin ook de meest primitieve volkeren in steeds sneller tempo worden meegesleurd, plaatst de missionaris voor tot nu toe ongekende problemen. Alleen reeds de gigantische bevolkingsaanwas in de steden van Afrika, India en Indonesië dwingt de leiding van de missie zich te bezinnen op de vraag, welke verandering in de sociale structuur hiervan het gevolg is. De minimale krachten, welke de Kerk tegenover deze volksmassa's kan inzetten, eisen een doelbewuste planning, een analyse van de huidige en een conjectuur van de komende situaties en toestanden. Hierbij komt nog de invloed van niet-christelijke ideologieën uit het Westen, die zich momenteel tot zelfs in de binnenlanden van Afrika doen gevoelen. Met name op dit gebied is een positieve bijdrage van het „thuisfront" in Europa en Amerika een klemmende eis.

Th. Geldorp

Mgr K. CRUYSBERGHS, *Sint Paulus en de Priester*, Leuven, De Vlaamse Drukkerij, 1953, 15.5 x 24, 171 blz., ing. 60 B. frs.

Trouw aan zijn priesterlijk ideaal gaat Mgr C. onvermoeid voort zijn talenten en studie beschikbaar te stellen voor zijn mede-priesters door het gesproken en geschreven woord. Deze beschouwingen over Paulus en het Priesterschap werden reeds mondeling gegeven in verscheidene dekanale priesterrecollecties. Wij kennen reeds de aard van deze werkjes. Zij zijn voor alles vroom. Maar — en dit schijnt een zeldzaamheid te zijn — deze vroomheid blijft zich steeds voeden aan trouwe studie van de Schrift en de Theologie. Men heeft reeds veel geschreven over de onheilsvolle scheiding in de laatste eeuwen tussen theologie en „spiritualiteit". Hierop maakt S. een verdienstelijke uitzondering. Na een kort overzicht van het leven van St Paulus, komt een beschouwing van Paulus als Priester, een andere over zijn verhouding tot zijn eigen priesters, met als slot in een soort van recapitulatie, een commentaar op de Pastorale Brieven van Paulus, waarin juist deze priesterlijke hoedanigheden het beste uitkomen. Voortdurend echter wordt men getroffen door de studie en de kennis van de Schrift, die deze meditaties veronderstellen. In dit boek kunnen de priesters al biddend veel leren, en al lerend blijven bidden.

P. Fransen

Mgr Dr W. M. J. KOENRAADT, Prof. Mr J. C. P. OOMEN, Prof. Dr L. J. W. SMIT, *Verklaring van de Katechismus*, III en IV, 's-Hertogenbosch, L. C. G. Malmberg, 1952/1953, 16 x 24.5, VII + 326 en VIII + 366 blz., p.d. f 8.90 (geb. f 11.40) bij int.

Ook deze delen van de nieuwe Potters bevestigen de indruk, dat hier een degelijk en up to date werk wordt klaargemaakt. Wij zouden zelfs zeggen: de bewerking van de verschillende vraagstukken vertoont een stijgende lijn. Bescheiden en gezond-critisch worden moderne theologische zienswijzen verwerkt. Men kan het nauwelijks beter verlangen. Slechts een enkele keer zal men een gegeven verklaring niet zonder meer aanvaarden. Zo de behandeling van het probleem „Over het lot der ongedoopte kinderen" (dl. III). Ook de gegeven theologische verklaring van de Transsubstantiatie (dl. IV) kan ons niet erg bekoren. Echter, het feit zelf, dat schr. dergelijke problemen niet uit de weg gegaan zijn, toont voldoende aan, hoe degelijk hun werk is opgezet. Wij vermoeden zelfs, dat onze Theologie-studenten dit werk van tijd tot tijd zullen consulteren. Zij behoeven zich daarover allerminst te schamen. En daarmee zullen schr. hun noeste arbeid niet weinig beloond zien. Een werkelijk succesvolle onderneming, deze Verklaring van de Katechismus.

S. Trooster

Marie-Alphonse DENIS O.C.S.O., *Théologie bénédictine*, Paris, P. Lethielleux, 1952, 11.5 x 19, 160 blz., ing. 365 Fr. frs.

„Theologie" bedoelt S. meer in de betekenis van „theologaal", of zoals hij zelf zegt, „theocentrisch". Uitgaande van de tekst van de benedictijnse regel behandelt hij zo heel de benedictijnse ascese en spiritualiteit, met talloze teksten uit de Schrift en de Vaders. Het werk is verdeeld in drie delen: eerst de creatieve inwerking van de H. Triniteit; tweedens de leidende invloed van de abt en de andere middelen, die de monnik ter beschikking staan, en tenslotte het geestelijke leven zelf van de monniken onder deze dubbele beïnvloeding.

P. Fransen

Paul SCHUETZ, *Das Mysterium der Geschichte, Eine Meditation der Christusapokalypse*, Kassel, Johannes Stauda-Verlag, 1950, 14.5 x 21, 252 blz., ing. DM 8.—.

S. wil zich bezinnen over het eschatologisch gegeven uit de Evangelies, niet door begrippelijke analyses, die uit den boze zijn, maar in een soort visionnaire meditatie, waarbij hij het aanwenden van beelden, symbolen, gedichten en eigen enigszins abstruse terminologie niet versmaadt. De „volheid der tijden" werkt door in de menselijke tijd, die tevens ook doordrongen is van de immanentie van het daemonische. Dit laatste drukt zich uit in het politieke messianisme van de Pharizeeërs en het mammonisme van het heidendom. Het Charisma integendeel is de immanentie van de goddelijke tijd in onze tijd. Gedragen wordt het door symbolen, die tevens sacramenteel en kultisch zijn, door een „dynamische begrippelijkheid". Dit zijn enkele gedachten uit dit overigens nog al mysterieuze en „prophetische" boek. Men is niet altijd zeker, of men S. wel goed begrijpt.

P. Fransen

D. E. HARDING, *The Hierarchy of Heaven and Earth, A New Diagram of Man in the Universe*, With an Introduction by C. S. LEWIS, London, Faber and Faber, 1952, 14 x 22.5, 268 blz., geb. 21/.

Dit is een zeer ongewoon boek. In het voorwoord schrijft C. S. Lewis dat H. hem de wonderbare ervaring bezorgd heeft een nieuwe lucht te ademen. Geen banale ervaring voorwaar. Ik had dit boek ter hand genomen in de verwachting er een philosophische anthropologie in te vinden. Formeel gezien is het een anthropologie, omdat het nu eenmaal door een mens gedacht is; materieel gezien kan men het evengoed een cosmologie, een psychologie, een physica, een metaphysica heten, omdat de mens die het gedacht heeft over absoluut alles gedacht heeft, maar dan van geen enkel speciaal standpunt uit. Ik beschouw het nog het liefst als een absolute physica, omdat de vraag die het wil beantwoorden luidt: „What am I?" en niet „*Wie* ben ik?". Al naar gelang het standpunt dat hij inneemt, is de mens een mens, een agglomeraat van cellen, van moleculen, van atomen, enz. Als hij evenwel deze relatieve gezichtspunten prijsgeeft, komt hij tenslotte tot zichzelf op een absoluut standpunt, waar hij niets meer is in zichzelf, doch alles in al het andere, waarop hij zich thans richt. Hij ziet zichzelf in het hierarchisch perspectief van hemel en aarde, van het universum en zelfs van een transcendentie die aan hem gebeuren. Terwijl hij deze reducties voltrekt komt H. tot bevreemdende en niettemin verrassend interessante conclusies. Maar het is moeilijk in te zien in welke denkorde wij ons daarmee bevinden. Juist omdat de vraag luidde „*Wat* ben ik?", kan ik het werk niet anders beschouwen dan als een absolute physica. Ook het feit dat de verbeelding een grote rol speelt in dit denken wijst daarop. Wellicht zou de auteur nog het liefst hebben dat ik zijn alleszins knap werk, als ik het dan toch wil klasseren, zou voorstellen als een proeve van metanthropologie.

F. Vandenbussche

Friedrich DESSAUER, *Begegnung zwischen Naturwissenschaft und Theologie*, Mit einer Einleitung von Prof. Dr Frits Hofmann, Frankfurt, J. Knecht, 1952, 12 x 19.5, 60 blz., geb. DM 3.20.

Rede gehouden door DESSAUER toen de universiteit van Wurzbürg hem de titel verleende van Doctor honoris causa in de theologie. De vooraanstaande biophysicus geeft een mooi getuigenis voor de waarheid dat de mens, ook al heeft hij overweldigende resultaten bereikt in zijn „Naturforschung", daarom nog „nicht fertig ist *mit sich selbst* und mit seinsgleichen". Dat de physica hiervoor geen antwoord kan bieden, geeft juist de mogelijkheid van een ontmoeting met de theologie.

M. De Tollenaere

BIJDRAGEN
TIJDSCHRIFT VOOR PHILOSOPHIE EN THEOLOGIE
DEEL VEERTIEN - 1953

JAARINHOUD

BESPROKEN BOEKEN

